INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

par J. Quasten

*

Le texte original de cet ouvrage a paru en anglais au *Spectrum*, à Utrecht, sous le titre PATROLOGY.

INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

par
JOHANNES QUASTEN

Traduction de l'anglais par
J. LAPORTE

TOME PREMIER

MCMLV
LES ÉDITIONS DU CERF
29, BOULEVARD LATOUR-MAUBOURG
PARIS-VIIe

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

Débuts du roman, de l'histoire populaire et de la légende dans le christianisme

CHAPITRE IV

Débuts de la poésie chrétienne

CHAPITRE V

Les premiers actes des martyrs

CHAPITRE VI

Les apologistes grecs

CHAPITRE VII

Les débuts de la littérature hérétique

CHAPITRE VIII

Les débuts de la littérature anti-hérétique

Index

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 14 FÉVRIER 1959
PAR L'IMPRIMERIE
NAUDEAU, REDON ET Cie,
A POITIERS (VIENNE).

Procédé photo-offset

Dépôt légal : 1er trimestre 1959.
Éditeur, n° 4738. — Imprimeur, n° 268.

Imprimé en France.

NIHIL OBSTAT :

Le Saulchoir, le 4 oct. 1955.

TH. CAMELOT, O. P.

Imprimatur :

Paris, le 10 oct. 1955.

M. POTEVIN,
vic. gén.

PRÉFACE

Cet ouvrage est la traduction de ma patrologie anglaise, dont le premier volume a été publié en 1950 et le second en 1953. Il apparaîtra, en comparant les éditions anglaise et française, que la seconde marque un progrès très net sur la première. Des additions importantes ont été faites au texte, pour faire droit aux derniers résultats de la recherche et tenir compte des suggestions apportées dans les revues. Les bibliographies ont été mises à jour. On y a inséré les éditions, traductions et études parues au cours des années qui ont immédiatement suivi la publication de ces deux volumes. Environ huit cents additions ont été apportées, témoignage immédiat de l'énorme effort fait aujourd'hui pour l'étude de la patristique.

Pour éveiller l'intérêt aux œuvres des Pères, on a cité de nombreux extraits en français. Ce sont des échantillons destinés à faire goûter au lecteur la beauté et la sublimité des œuvres patristiques. Ils pourront l'inciter à prendre en mains l'original et à juger par lui-même, ou au moins à lire l'ouvrage en entier dans quelque bonne traduction, comme en apporte par exemple l'excellente série des Sources Chrétiennes. *C'est alors seulement, s'il consent à ce recours au texte intégral, que l'étudiant entrera dans la familiarité de la littérature patristique. Il est impossible autrement de saisir l'ambiance de l'antiquité chrétienne et de pénétrer dans son univers. C'est guidé par son expérience de professeur d'université que l'auteur a adopté cette méthode. Les textes choisis se proposent également de montrer le développement de la théologie au cours des premiers siècles et de faire éprouver comment les Pères abordaient l'étude du dépôt de la foi. Puisse l'étudiant partager le sentiment qu'exprima un jour le cardinal Newman : « La vision des Pères fut toujours pour mon imagination, je puis dire, un paradis de délices. »*

Pour terminer, je me fais un devoir agréable de reconnaître mes obligations envers les Éditions du Cerf, *à qui je dois cette édition, à l'abbé J. Laporte, pour sa traduction fidèle, aux RR. PP. Camelot, O.P., et Mondésert, S.J., qui ont bien voulu revoir cette traduction.*

Université catholique d'Amérique,
Washington D. C.

JOHANNES QUASTEN.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AAB	Abhandlungen, Académie de Berlin.
AAM	Abhandlungen, Académie de Munich.
AAWW	Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Vienne.
AB	Analecta Bollandiana. Bruxelles.
AC	F. J. Dölger, Antike und Christentum. Münster i. W.
ACL	Antiquité classique. Louvain.
ACW	Ancient Christian Writers, édit. J. Quasten and J. C. Plumpe. Westminster, Md. and London.
AER	American Ecclesiastical Review. Washington, D. C.
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin.
AGWG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen.
AHD	Archives d'histoire doctrinale et littéraire. Paris.
AIPh	Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Paris.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore.
AKK	Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz.
AL	Acta Linguistica. Copenhagen.
ALMA	Archivum latinitatis medii aevi (Bulletin Du Cange). Paris.
ALw	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg.
ANF	Ante-Nicene Fathers. Buffalo and New York.
Ang	Angelicum. Rome.
ANL	Ante-Nicene Christian Library. Edinburgh.
Ant	Antonianum. Rome.
APF	Archiv für Papyrusforschung. Leipzig.
APh	Archives de philosophie. Paris.
AR	Archivum Romanicum. Florence.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Berlin et Leipzig.
ASS	Acta Sanctorum, éd. par les Bollandistes. Bruxelles.
AST	Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona.
AT	Année théologique. Paris.
AThR	Anglican Theological Review. New York.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
BEHE	Bibliothèque de l'école des hautes études. Paris.
Bess	Bessarione. Rome.
BFC	Bolletino di Filologia classica. Turin.
BFTh	Beiträge zur Förderung der Theologie. Gütersloh.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen.
Bibl	Biblica. Rome.
BiZ	Biblische Zeitschrift. Paderborn.
BJ	Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. Leipzig.
BJR	Bulletin of John Rylands Library. Manchester.

BKV	Bibliothek der Kirchenväter, éd. par V. Thalhofer. Kempten.
BKV^2	Bibliothek der Kirchenväter, éd. par O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman. Kempten et Munich.
BKV^3	Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe, éd. par O. Bardenhewer, J. Zellinger, J. Martin. Munich.
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse.
BM	Benediktinische Monatsschrift. Beuron.
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Athènes.
BoZ	Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. Düsseldorf.
BPEZ	Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini. Rome.
Byz	Byzantion. Paris et Liége.
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Leipzig.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly. Washington, D. C.
CC	Civiltà Cattolica. Rome.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout-Paris.
CGG	Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Herg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Würzburg, I (1951), II (1953).
ChQ	The Church Quarterly Review. London.
CHR	The Catholic Historical Review. Washington, D. C.
CJ	Classical Journal. Chicago.
CPh	Classical Philology. Chicago.
CQ	Classical Quarterly. London.
CR	The Classical Review. London.
CPT	Cambridge Patristic Texts.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vienne.
CTh	Collectanea Theologica. Lwow.
DAL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris.
DAp	Dictionnaire d'apologétique. Paris.
DLZ	Deutsche Literaturzeitung. Leipzig.
DT	Divus Thomas. Fribourg, Suisse.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique. Paris.
DTP	Divus Thomas. Piacenza.
EA	Enchiridion Asceticum, éd. Rouët de Journel-Dutilleul, 4e éd. Barcelona, 1947.
EE	Estudios Ecclesiásticos. Madrid.
EH	Enchiridion Fontium Historiae ecclesiasticae, éd. Ueding-Kirch, 6e éd. Barcelona, 1947.
EHPR	Études d'histoire et de philosophie religieuse.
EHR	English Historical Review. London.
EL	Ephemerides Liturgicae. Rome.
EO	Échos d'Orient. Paris.
EP	Enchiridion Patristicum, éd. M. J. Rouët de Journel, 14e éd. Barcelona, 1946.

QLP	Questions liturgiques et paroissiales. Louvain.
RAC	Rivista di archeologia cristiana. Rome.
RACh	Reallexikon für Antike und Christentum, éd. Th. Klauser. Leipzig.
RAL	Rendiconti della Reale Academia nazionale dei Lincei. Classe di scienze mor., stor. e filol. Rome.
RAM	Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse.
RAp	Revue pratique d'apologétique. Paris.
RB	Revue bénédictine. Maredsous.
RBibl.	Revue biblique. Paris.
PBPh	Revue belge de philologie et d'histoire. Bruxelles.
RC	Revue critique d'histoire et de littérature. Paris.
RCC	Revue des cours et conférences. Paris.
REA	Revue des études arméniennes. Paris.
REAN	Revue des études anciennes. Bordeaux.
REG	Revue des études grecques. Paris.
RELA	Revue des études latines. Paris.
RelC	Religión y Cultura. Madrid.
Religio	Religio, éd. E. Buonaiuti. Rome.
RES	Revista Española de teología. Madrid.
RF	Razón y Fe. Madrid.
RFE	Revista de filologia española. Madrid.
RFIC	Rivista de filologia e istruzione classica. Turin.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, éd. Gunkel-Zscharnack. Tübingen.
RH	Revue historique. Paris.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain.
RHEF	Revue d'histoire de l'Église de France. Paris.
RHL	Revue d'histoire et de littérature religieuses. Paris.
RhM	Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt a. M.
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg.
RHR	Revue de l'histoire des religions. Paris.
RLM	Revue liturgique et monastique. Maredsous.
ROC	Revue de l'Orient chrétien. Paris.
RPh	Revue de philologie. Paris.
RQ	Römische Quartalschrift. Freiburg i. B.
RQH	Revue des questions historiques. Paris.
RR	Ricerche religiose. Rome.
RSFR	Rivista di studi filosofici e religiosi. Rome.
RSH	Revue de synthèse historique. Paris.
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris.
RSR	Recherches de science religieuse. Paris.
RSRUS	Revue des sciences religieuses. Strasbourg et Paris.
RT	Revue Thomiste. Paris.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale. Louvain.
RTP	Revue de théologie et philosophie. Lausanne.
RTr	Rivista trimestrale di studie filosofici e religiosi. Perugia.

SA	Studia Anselmiana. Rome.
SAB	Sitzungsberichte. Académie de Berlin.
SAH	Sitzungsberichte. Académie de Heidelberg.
SAM	Sitzungsberichte. Académie de Munich.
SAW	Sitzungsberichte. Académie de Vienne.
SC	Le Scuola Cattolica. Milan.
SCA	Studies in Christian Antiquity, édit. J. Quasten. Washington, D. C.
SCH	Sources chrétiennes, éd. H. de Lubac et J. Daniélou. Paris.
Schol	Scholastik. Freiburg-Eupen.
SD	Studies and Documents, edit. K. Lake and S. Lake. London and Philadelphia.
SE	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen. Brugge-'s-Gravenhage.
SJMS	Speculum. Journal of Medieval Studies. Cambridge, Mass.
SKGG	Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft.
SM	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Munich.
SO	Symbolae Osloenses. Oslo.
So	Sophia. Milan.
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge. London.
SQ	Sammlung ausgewählter Quellenschriften zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Tübingen.
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense. Louvain.
ST	Studi e Testi. Rome.
StC	Studia Catholica. Nijmegen.
StGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Paderborn.
ThBl	Theologische Blätter. Leipzig.
ThGl	Theologie und Glaube. Paderborn.
ThJ	Theologische Jahrbücher. Leipzig.
ThLB	Theologisches Literaturblatt. Leipzig.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung. Leipzig.
ThQ	Theologische Quartalschrift. Tübingen.
ThR	Theologische Revue. Münster i. W.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken. Gotha.
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel.
TJHC	Theology. Journal of Historic Christianity. London.
TP	Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Lancaster, Pa.
TS	Theological Studies. Baltimore.
TSt	Texts and Studies, ed. J. A. Robinson, Cambridge, England.
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift. Trier.
TU	Texte und Untersuchungen. Leipzig.
TZ	Theologische Zeitschrift. Basel.
VC	Vigiliae Christianae. Amsterdam.
VD	Verbum Domini. Rome.

VS	La vie spirituelle. Paris.
WS	Woodbrooke Studies. Manchester.
WSt	Wiener Studien. Zeitschrift für klass. Philologie. Vienne.
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik. Innsbruck-Munich.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kuhde der älteren Kirche. Giessen.
ZST	Zeitschrift für systematische Theologie. Gütersloh.

Nous remercions les éditeurs A. et J. Picard de nous avoir aimablement autorisés à reproduire les traductions parues dans la collection Hemmer-Lejay (HL). Nous avons également utilisé les traductions parues dans « Sources chrétiennes » (SCH). Quelques légères corrections ont été introduites dans l'une ou l'autre traduction.

Voici la liste des traductions utilisées :

Didachè, tr. Hemmer (HL).
Clément de Rome, Lettre aux Corinthiens, tr. Hemmer (HL).
Homélie dite 2ª Clementis, tr. Hemmer (HL).
Ignace d'Antioche, Lettres, tr. Camelot (SCH 10).
Lettre de Polycarpe, tr. Camelot (SCH 10).
Martyre de Polycarpe, tr. Camelot (SCH 10).
Epître de Barnabé, tr. Oger (HL).
Le Pasteur d'Hermas, tr. Lelong (HL).
Protévangile de Jacques, tr. Michel (HL).
Évangile de Thomas, tr. Michel (HL).
Odes de Salomon, tr. Labourt et Batiffol (HL).
Saint Justin, Apologie, tr. Pautigny (HL).
Saint Justin, Dialogue avec Tryphon, tr. Archambault (HL).
Athénagore, Supplique, tr. Bardy (SCH 4).
Théophile d'Antioche, Trois Livres à Autolycus, tr. Sender (SCH 20).
A Diognète, tr. Marrou (SCH 33).
Saint Irénée, Adversus Haereses, l. III, tr. Sagnard (SCH 34).
Eusèbe, Histoire Ecclésiastique, l. I, III, IV, tr. Bardy (SCH 31).
Clément d'Alexandrie, Stromate, II, tr. Mondésert (SCH 38).

Pour les autres auteurs, les traductions ont été vérifiées ou corrigées sur le texte original grec ou latin, ou à l'aide de traductions autorisées allemandes ou anglaises, pour les textes syriaques, arméniens ou coptes.

INTRODUCTION

1. Notion et histoire de la patrologie

La patrologie est la partie de l'histoire de la littérature chrétienne qui se rapporte aux auteurs de l'antiquité ayant traité de théologie. Elle embrasse à la fois écrivains orthodoxes et hérétiques. Cependant, elle s'attache de préférence à ceux qui représentent la doctrine ecclésiastique traditionnelle, les Pères et les Docteurs de l'Église. On peut donc définir la patrologie la science des Pères de l'Église. Elle englobe pour l'Occident tous les auteurs chrétiens jusqu'à Grégoire le Grand († 604) ou Isidore de Séville († 636), et pour l'Orient, jusqu'à Jean Damascène († 749).

Le nom de cette branche de la théologie est récent. C'est le théologien luthérien Jean Gerhard qui l'employa le premier comme titre de son ouvrage, *Patrologia*, publié en 1653. Mais l'idée d'une histoire de la littérature chrétienne, mettant au premier plan le point de vue théologique, est ancienne. Elle apparaît avec Eusèbe. Dans l'introduction de l'*Histoire Ecclésiastique* (I, 1, 1), celui-ci expose son intention de parler de « ceux qui, dans chaque génération, ont été par la parole ou par les écrits les ambassadeurs de la parole divine; les noms, la qualité, le temps de ceux qui, entraînés aux dernières extrémités de l'erreur par le charme de la nouveauté, se sont faits les hérauts et les introducteurs d'une science mensongère ». Il mentionne tous les auteurs et tous les écrits, autant qu'il les connaisse, et donne de longues citations de la plupart d'entre eux. Eusèbe est l'une des sources principales de la patrologie. Son importance est d'autant plus grande que beaucoup des écrits qu'il cite ont disparu. Sur certains auteurs même, nous n'avons aucune autre source d'information.

Le premier qui composa une histoire de la littérature théologique, est S. Jérôme. Dans son *De viris illustribus*, il se propose de répondre à ces païens qui raillent la médiocrité intellectuelle des chrétiens. Il énumère les écrivains qui honorèrent la littérature chrétienne. Écrit à Bethléem en 392, à la demande

de Dexter, préfet du Prétoire, l'ouvrage de S. Jérôme prend modèle sur le *De viris illustribus* de Suétone. Il s'étend de Simon Pierre à Jérôme lui-même, dont il cite les écrits antérieurs à 392. Les auteurs juifs, Philon et Josèphe, le philosophe païen Sénèque et les écrivains hérétiques de l'antiquité chrétienne figurent dans la liste des noms, qui comprend cent trente-cinq sections. Pour les soixante-dix-huit premières, Jérôme dépend tellement de l'*Histoire Ecclésiastique* et de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, qu'il en reproduit même les erreurs. Chaque section donne un aperçu bibliographique et un jugement sur les écrits de l'auteur. Dès la publication, S. Augustin (*Ep.* 40) fit savoir à Jérôme son regret de ce que celui-ci n'eût pas pris soin de séparer les hérétiques des orthodoxes. Mais les inexactitudes contenues dans le *De viris illustribus* représentent un défaut bien plus grave. Toute l'œuvre laisse deviner les sympathies et antipathies de l'auteur, par exemple les sections sur S. Jean Chrysostome et S. Ambroise. Elle demeure toutefois la source fondamentale pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. Elle seule nous renseigne sur un certain nombre d'écrivains comme Minucius Félix, Tertullien, Cyprien, Novatien et d'autres. Pendant plus de mille ans, tous les historiens de l'ancienne littérature chrétienne en Occident ont fait du *De viris illustribus* la base de leurs travaux, et ils n'eurent pas d'autre ambition que de donner des suites à ce grand ouvrage.

Éditions : ML 23, 601-720. — C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Freiburg i. B., 1895. — E. C. Richardson, TU 14, 1. Leipzig, 1896. — G. Herding, Leipzig, 1924.

Études : St. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus De viris illustribus. Münster i. W., 1894. — J. Huemer, Studien zu den ältesten christlichlateinischen Literarhistorikern. 1. Hieronymus De viris illustribus : WSt 16 (1894) 121-158. — G. Wentzel, Die griechische Uebersetzung der Viri illustres des Hieronymus (TU 13, 3). Leipzig, 1895. — A. Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus. Freiburg i. B., 1927.

Vers 480, Gennade, prêtre de Marseille, publia sous le même titre une suite et un complément très pratique. La plupart des manuscrits incorporent cet ouvrage à celui de S. Jérôme

dont ils firent une seconde partie. Gennade était semi-pélagien, fait qui, par endroits, n'est pas sans influencer sa manière de rapporter les choses. Par ailleurs, il se montre homme de connaissances étendues et de jugement exact. Son œuvre reste de première importance pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.

Éditions : ML 58, 1059-1120. — A. Bernoulli, E. C. Richardson et G. Herding, cf. *supra*.

Études : E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae (Progr.). Leipzig, 1881. — B. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille De viris illustribus. Münster i. W., 1898. — J. Huemer, Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Literarhistorikern. 2. Gennadius De viris illustribus : WSt 20 (1898) 141-149. — F. Diekamp, Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfasst ? : RQ 12 (1898) 411-420. — A. Feder, Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille : Schol 2 (1927) 481-514; *idem*, Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs : Schol 8 (1933) 217-232; *idem*, Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs : Schol 8 (1933) 380-399.

Le *De viris illustribus* d'Isidore de Séville, écrit entre 615 et 618, autre suite à l'ouvrage de S. Jérôme, est de moindre valeur. Il s'intéresse spécialement aux théologiens espagnols.

Éditions : F. Arevalo, S. Isidori opp. Rome, 1797 à 1803, vol. 7, 138-178. — ML 83, 1081-1106.

Études : G. V. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften De Viris illustribus des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo. Münster i. W., 1898. — F. Schütte, Studien über den Schriftstellerkatalog (De viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla, in : M. Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Breslau, 1902, 75-149. — M. Ihm, Zu Isidors viri illustres, in : Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde (Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage). Berlin, 1903, 341-344. — J. de Aldama, Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro : Miscellanea Isidoriana. Rome, 1936, 57-89. —H. Koeppler, De viris illustribus and Isidore of Seville : JThSt 38 (1936) 16-34.

Disciple d'Isidore, Ildephonse de Tolède († 667) écrivit une suite du même genre. Mais son *De viris illustribus* ne présente qu'un intérêt local et national. L'auteur veut surtout glorifier ses prédécesseurs à l'évêché de Tolède. Huit seulement de ses

quatorze biographies se rapportent à des écrivains, et l'unique auteur étranger à l'Espagne qu'il cite, est Grégoire le Grand.

Éditions : F. Arevalo, cf. *supra*. — ML 96, 195-206.

Études : G. V. Dzialowski, l. c. — A. Braegelmann, The Life and Writings of St. Ildefonsus of Toledo. Washington, 1942, 32-59. — J. Madoz, S. Ildefonso de Toledo. Madrid, 1943; *idem*, S. Ildefonso de Toledo : EE 26 (1952) 467-505.

Il faut attendre la fin du XI[e] siècle pour retrouver une nouvelle mise au point de la littérature chrétienne. C'est le chroniqueur bénédictin Sigebert de Gembloux († 1112) qui entreprit cette besogne. Dans son *De viris illustribus* (ML 160, 547-588), il traite des anciens auteurs ecclésiastiques en suivant de près Jérôme et Gennade. Il compose ensuite de maigres notices biographiques et bibliographiques sur les théologiens latins du haut moyen âge. Il ne mentionne aucun auteur byzantin. Honoré d'Autun, vers 1122, écrivit un abrégé un peu du même genre, le *De luminaribus ecclesiae* (ML 172, 197-234). Quelques années plus tard, vers 1135, l'Anonyme de Melk publia son *De scriptoribus ecclesiasticis* (ML 213, 961-984). Il paraît originaire de Pruefening près de Ratisbonne, et non de Melk en basse Autriche, où l'on découvrit le premier manuscrit de son ouvrage. Le *De scriptoribus ecclesiasticis* de l'abbé Jean Trithème représente une bien meilleure source d'informations. Composé vers 1494, il donne des détails biographiques et bibliographiques sur neuf cent soixante-quatre écrivains dont certains ne sont pas des théologiens. Trithème lui-même puise dans Jérôme et Gennade tout ce qu'il sait sur les Pères.

Une édition complète qui comprend tous les écrivains de la littérature ecclésiastique de Jérôme à Trithème a été faite par J. A. Fabricus, Bibliotheca ecclesiastica. Hamburg, 1718. Pour Sigebert de Gembloux, voir S. Hirsch, De vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis. Berlin, 1841. — Pour l'anonyme de Melk, voir l'édition de E. Ettlinger, Der Sogenannte Anonymus Mellicensis De Scriptoribus ecclesiasticis. Text und quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung. Karlsruhe, 1896. — Pour Honoré d'Autun, cf. J. A. Endres, Honorius Augustodunensis. Kempten, 1906. — Pour Jean Trithème, cf. J. Silbernagl, Johannes Trithemius. Ratisbon, 1885. — G. Mentz, Diss. Jena, 1892. — J. J. Hermes, Gymn. Progr. Prüm, 1901. — J. Beckmann, LThK 10 (1938) 296-298.

En Orient, le *De viris illustribus* de Jérôme fut connu de

bonne heure par une traduction grecque attribuée communément à Sophronius qui, d'après Jérôme (*De Vir. ill.*, 134), traduisit en grec plusieurs de ses écrits. Cette version semble néanmoins être d'une date postérieure. Elle a été utilisée comme source pour une révision anonyme de l'*Onomatologos* d'Hésychius de Milet (environs de 550), utilisée à son tour par Photius et Suidas.

Avant d'être fait patriarche de Constantinople, Photius composa le *Myriobiblon* ou *Bibliothèque*, une magnifique mine de renseignements dans laquelle il rend compte d'environ 280 ouvrages païens et chrétiens. Son frère Tarasius lui avait demandé de lui donner des résumés de ces ouvrages qui, durant son absence, avaient été lus et discutés dans le cercle cultivé ou l'académie privée qui se réunissait habituellement chez Photius. Établie avant l'année 858, la *Bibliothèque* ne cherche pas à classer les différents ouvrages d'après leur contenu ou leur forme littéraire. L'auteur se contente de composer ses résumés dans l'ordre où sa mémoire lui présente les ouvrages; il fait remarquer dans l'introduction que : « Si cela paraissait préférable, il ne serait certainement pas difficile de décrire les événements historiques et les (écrits) qui traitent de sujets différents dans des rubriques distinctes. Mais, trouvant qu'il n'y aurait rien à gagner en ceci, nous n'avons pas cherché à établir de discriminations et nous avons écrit ces (résumés) comme ils nous venaient à l'esprit. » Correspondant au nombre des volumes lus par Photius, sa *Bibliothèque* se compose de deux cent quatre-vingts sections auxquelles il est généralement fait allusion sous le nom de *Codices*. Certains de ces chapitres contiennent des descriptions plus ou moins détaillées, d'autres ajoutent de longs extraits suivis d'une critique littéraire et sont parfois précédés d'indications biographiques. L'auteur fait preuve d'une remarquable ampleur d'érudition, d'un esprit aigu et d'indépendance de jugement. Sans son travail, nombre d'écrits classiques et patristiques seraient complètement perdus ou même totalement inconnus.

Éditions : I. Becker, Berlin, 1824. 2 vol. — MG 103, 104.

Traductions : *Anglaise* : J. H. Freese, The Library of Photius, vol. I (SPCK). London, 1920.

Études : La Rue van Hook, The Literary Criticism in the Bibliotheca of Photius : CP 4 (1909) 178-189. — E. Martini, Textgeschichte der Bibliotheke des Patriarchen Photius von Konstantinopel. I. Teil : Die Handschriften, Ausgaben und Uebertragungen. (Abh. sächs. Ges. Wiss., Philos.-Histor. Kl. 60, 6) 1911; *idem,* Weitere Studien zur Textgeschichte der Bibliotheke des Photius, 1914. — J. Klinkenberg, De Photi Bibliothecae codicibus historicis. Diss. Bonn, 1913. — E. Amann, DTC 12, 1536-1604. — F. Dvornik, Photius et la réorganisation de l'académie patriarcale : AB 67 (1949) II, 108-125.

De plus, le *Dictionnaire* composé vers l'an 1000 par le lexicographe Suidas de Constantinople est indispensable à l'historien de la littérature chrétienne primitive. Monument d'érudition byzantine, il nous fournit des données importantes pour de nombreux ouvrages de patristique.

Éditions : Th. Gaisford, Oxford, 1834. — G. Bernhardy, Halle, 1853. — I. Becker, Berlin, 1854. — A. Adler, Leipzig, 1928-1935. 4 vol.

Études : C. de Boor, Suidas und die konstantin. Exzerptsammlung : BZ 12 (1912) 381-424, 14 (1914-1919) 1-127. — A. Adler, PWK IV A (1932) 675-717. — F. Doelger, Der Titel des sog. Suidaslexikons. Munich, 1936. — H. Grégoire, Le titre du Lexique de Suidas : Byz 11 (1936) 774-783; *idem,* Suidas et son mystère : Études classiques 4 (1937) 346-355; *idem,* Encore Suidas : Byz 12 (1937) 293-300; *idem,* Toujours Souda : Byz 12 (1937) 658-666. — F. Doelger, Zur Souda-Frage : BZ 38 (1938) 36-57.

Enfin, il existe dans la littérature syriaque un *Catalogue des Auteurs ecclésiastiques* dressé vers l'année 1317-18 par Ebedjesu bar Berika, le dernier grand écrivain des Nestoriens. Il contient des renseignements très valables sur la littérature chrétienne primitive.

Éditions : A. Ecchellensis, Rome, 1653. — J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, III, 325-361.

Traductions : Anglaise : G. P. Badger, The Nestorians and their Rituals II. London, 1852, 361-379.

Études : A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 323-325.

L'avènement de l'humanisme ouvrit une période d'intérêt renouvelé pour l'ancienne littérature chrétienne. Deux motifs en renforcèrent l'attrait, d'une part la thèse des réformateurs selon laquelle l'Église catholique avait perdu la tradition des

Pères, et, à l'opposé, les décisions du Concile de Trente. Le *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus* du cardinal Bellarmin, qui s'étend jusqu'à 1500, parut en 1613. Deux ouvrages français suivirent : les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* de L.-S. Le Nain de Tillemont, Paris, 1693-1712, en seize volumes, et l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* de R. Ceillier, Paris, 1729-1763. Ce dernier ouvrage comprend vingt-trois volumes, et étudie tous les écrivains ecclésiastiques antérieurs à 1250.

Au XVIe et XVIIe siècles, cette renaissance de l'intérêt porté à la littérature de l'antiquité chrétienne eut comme effet le plus remarquable les premières grandes collections d'écrits patristiques et d'excellentes éditions particulières des Pères. Le XIXe siècle enrichit cette littérature d'un grand nombre de nouvelles découvertes, de textes orientaux notamment. Le besoin de nouvelles éditions critiques se fit sentir. Les académies de Vienne et de Berlin inaugurèrent des éditions critiques d'une série de Pères latins et d'une série de Pères grecs. Les savants français, pendant ce temps, commencèrent l'édition critique de deux grandes collections de littérature chrétienne orientale. De plus, la plupart des universités établirent des chaires de patrologie.

Le XXe siècle s'est intéressé surtout à l'histoire des idées, des notions et des termes de la littérature chrétienne, et à la doctrine des auteurs ecclésiastiques. Ajoutons que les papyri d'Égypte récemment découverts ont permis aux savants de retrouver beaucoup de textes patristiques perdus.

2. OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR L'HISTOIRE DE L'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

J. A. Möhler, Patrologie oder christliche Literärgeschichte, éd. par F. X. Reithmayr, vol. 1 (les trois premiers siècles). Ratisbon, 1840. La suite n'a pas été publiée.

J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Mainz, 1881-1885. 3 vol.

J. Alzog, Grundriss der Patrologie oder der älteren christlichen Literärgeschichte, 4e éd. Freiburg im Breisgau, 1888.

J. Fessler, Institutiones Patrologiae, denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann. Innsbruck, 1890-1896.

CH. TH. CRUTTWELL, A Literary History of Early Christianity, including the Fathers and the Chief Heretical Writers of the Ante-Nicene Period. London, 1893. 2 vol.
A. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius. Leipzig, 1893-1904. 3 vol.
G. KRUEGER, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten. 2e éd. Freiburg im Breisgau, 1898. Trad. angl. à partir de la 1re éd. par C. R. GILLET, History of Early Christian Literature in the First Three Centuries. New York, 1897.
W. N. STEARNS, A Manual of Patrology. New York, 1899.
H. B. SWETE, Patristic Study. London, 1902.
H. KIHN, Patrologie. Paderborn, 1904-1908. 2 vol.
O. BARDENHEWER, Patrologie. 3e éd. Freiburg im Breisgau, 1910. Trad. fr. par P. GODET et C. VERSCHOFFEL, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, 3 vol. Paris, 1905.
H. JORDAN, Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, 1911.
O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1913-1932. 5 vol., vol. 1 et 2 en 2e éd., nouveau tirage du 3e vol. avec additions.
P. G. FRANCESCHINI, Manuale di Patrologia. Rome, 1919.
E. LEIGH-BENNET, Handbook of the Early Christian Fathers. London, 1920.
J. TIXERONT, Précis de Patrologie. Paris, 1918. Souvent réédité. — *Idem*, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes. Paris, 1921.
A. F. FINDLAY, By-Ways in Early Christian Literature. London, 1923.
H. LIETZMANN, Christliche Literatur, in : Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgegeben von A. Gercke und E. Norden, vol. 1, Heft 5 und 6. 3e éd. Leipzig, 1923.
M. DIBELIUS, Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin, 1936.
F. CAYRÉ, Précis de Patrologie. Paris, 1927-1930. 2 vol. Trad. angl. par H. HOWITT, Manual of Patrology and History of Theology. Paris, 1936-1940.
M. DIBELIUS, A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature. New York, 1936.
B. STEIDLE, Patrologia. Freiburg im Breisgau, 1937.
B. ALTANER, Patrologie. 3e éd. Freiburg im Breisgau, 1951. Trad. italienne par S. Mattei. 2e éd. Rome, 1944 (avec additions). Trad. fr. par M. Grandclaudon. Mulhouse, 1941.
A. CASAMASSA, Patrologia. Rome, 1939 sq.
B. STEIDLE, Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben und ihr Werk. Ratisbon, 1939.
K. KASTNER, Patrologie. Im Umriss dargestellt. Paderborn, 1940.
U. MANUCCI, Istituzioni di Patrologia. 6e éd. par P. A. Casamassa. Rome, 1948-1950.
E. J. GOODSPEED, A History of Early Christian Literature. Chicago, 1942.
J. DE GHELLINCK, Patristique et moyen âge. Vol. I, Bruxelles et Paris, 1946, vol. II, 1947, vol. III, 1949.
A. SIZOO, Geschiedenis der oud-christelijke letterkunde. Haarlem, 1952.

Études spéciales sur la Littérature grecque

P. BATIFFOL, La littérature grecque (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Anciennes littératures chrétiennes). Paris, 1897. 3e éd., 1901.
K. KRUMBACHER, A. EHRHARD, Geschichte der byzantinischen Literatur. 2e éd. Munich, 1897, pp. 37-218 : les théologiens grecs de la période byzantine.
O. STÄHLIN, Die altchristliche griechische Literatur, in : W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur. 2. Teil, 2. Hälfte. 6e éd. Munich, 1924, pp. 1105-1500.
Q. CATAUDELLA, Critica ed estetica nella letteratura greca cristiana. Turin, 1928.
A. PUECH, Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IVe siècle. Paris, 1928-1930. 3 vol.
G. BARDY, Littérature grecque chrétienne. Paris, 1928.
J. M. CAMPBELL, The Greek Fathers. London and New York, 1929.
F. A. WRIGHT, A History of Later Greek Literature (to A.D. 565). London, 1932.
A. EHRHARD, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Von den Anfängen bis zum Ende des XVI. Jahrhunderts. Leipzig, 1936 sq.

Études spéciales sur la Litttérature latine

P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Paris, 1901-1923. 7 vol.
R. PICHON, Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules. Paris, 1906.
W. S. TEUFFEL, Geschichte der römischen Literatur, vol. III. 6e éd. par W. Kroll et F. Skutsch, les auteurs chrétiens par E. Klostermann. Leipzig, 1913.
M. SCHANZ, Geschichte der römischen Literatur, 3e partie : Die Zeit von Hadrian bis auf Konstantin. 3e éd. Munich, 1922; 4e partie : Die Literatur des vierten Jahrhunderts. Munich, 1914; Die Literatur des fünften bis sechsten Jahrunderts. Munich, 1920.
U. MORICCA, Storia della letteratura latina cristiana, vol. I-II, 1-2, III, 1-2. Turin, 1925-1934.
P. MONCEAUX, Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1924.
P. DE LABRIOLLE, Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1924. Trad. angl. par H. WILSON, History and Literature of Christanity from Tertullian to Boethius. London, 1924. 3e éd. fr. par G. BARDY. Paris, 1947.
A. GUDEMANN, Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur. Leipzig, 1925.
C. WEYMAN, Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie. Munich, 1926.
G. BARDY, Littérature latine chrétienne. Paris, 1929.

E. S. Duckett, Latin Writers of the Fifth Century. New York, 1930.
L. W. Laistner, Thought and Letters in Western Europe A.D. 500-900. London, 1931.
N. Terzachi, Storia della letteratura latina da Tiberio a Giustiniano. Milan, 1934.
A. Kappelmacher et M. Schuster, Die Literatur der Römer bis zur Karolingerzeit. Berlin, 1935.
H. J. Rose, A Handbook of Latin Literature from the Earliest Times to 430. London, 1936.
L. Salvatorelli, Storia della letteratura latina cristiana, dalle origini alla metà del VI sec. Milan, 1936.
E. Bickel, Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft No. 8. Heidelberg, 1938. Cf. J. Quasten, RQ (1938) 63-66.
E. K. Rand, The Latin Literature of the West from the Antonines to Constantine, in : The Cambridge Ancient History 12. Cambridge, 1939, 571-610.
J. de Ghellinck, Littérature latine au moyen âge. Paris, 1939. 2 vol.
E. Dekker, Clavis patrum latinorum (SE III). Steenbrugge, 1951.

Études spéciales sur la Littérature orientale

Arabe :

K. Brockelmann, F. N. Finck, J. Leipoldt, E. Littmann, Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Leipzig, 1907.
A. Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients. Leipzig, 1911. 2 vol.

Syriaque :

G. Bickel, Conspectus rei Syrorum literariae. Münster, 1871.
W. Wright, A Short History of Syriac Literature. London, 1894.
R. Duval, La littérature syriaque, in : Anciennes littératures chrétiennes, vol. II, 3e éd. Paris, 1907.
A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.
J. B. Chabot, Littérature syriaque. Paris, 1935.
W. Kutsch, Zur Geschichte der syrisch-arabischen Uebersetzungsliteratur : Orientalia 6 (1937) 68-82.

Éthiopienne :

J. M. Harden, An Introduction to Ethiopic Christian Literature. London, 1926.
J. Guidi, Storia della letteratura etiopica. Rome, 1932.

Géorgienne :

J. Karst, Littérature géorgienne chrétienne. Paris, 1934.
G. Peradze, Die altchristliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung : OC 3-4 (1928-1929) 109-116, 282-288; 5 (1930) 80-98, 232-236; 6 (1932) 240-244; 8 (1933) 86-92, 180-198.

Arménienne :

J. Karst, Geschichte der armenischen Literatur. Leipzig, 1930.
H. Leclercq, Littérature arménienne : DAL 9, 1576-1599.

Copte :

O'Leary, Littérature copte : DAL 9, 1599-1635.

Arabe :

G. Graf, Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache : BZ (1933) 22,40, 161-169.
G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Rome, 1944-1953. 5 vol.

3. LES « PÈRES » DE L'ÉGLISE

Il est de coutume de donner aux auteurs des premiers écrits chrétiens le nom de « Pères de l'Église ». Anciennement on appelait « Père » un maître, car, dans l'usage de la Bible et du christianisme primitif, les maîtres étaient considérés comme les pères de leurs élèves. S. Paul, dans la *Première Épître aux Corinthiens* (4, 15), écrit : « Auriez-vous, en effet, des milliers de pédagogues, que vous n'avez pas plusieurs pères, car c'est moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus. » Irénée déclare (*Adv. Haer.*, 4, 41, 2) : « Lorsque quelqu'un a reçu l'enseignement de la bouche d'un autre, il est appelé le fils de celui qui l'instruit, et ce dernier est nommé son père. » Clément d'Alexandrie remarque (*Strom.*, 1, 1, 2-2, 1) : « Les paroles sont la progéniture de l'âme. Aussi appelons-nous ceux qui nous ont instruits pères... et tout homme qui reçoit l'instruction est, quant à la dépendance, le fils de son maître. »

Dans l'antiquité chrétienne, la charge d'enseigner revenait à l'évêque. Aussi est-ce lui le premier qui reçut le titre de Père. Les controverses doctrinales du IVe siècle amenèrent des développements supplémentaires. L'usage du terme « Père » devint plus compréhensif. Il s'étendit jusqu'aux écrivains ecclésiastiques reconnus comme les représentants de la tradition de l'Église. S. Augustin, par exemple, cite Jérôme parmi les témoins de la doctrine traditionnelle, sans que celui-ci ait été évêque (*Cont. Jul.*, 1, 7, 34).

Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium* de 434, appelle « Pères » tous les écrivains ecclésiastiques, sans distinction de grade hiérarchique :

> S'il s'élève quelque nouvelle question à propos de laquelle on n'a pris aucune décision de ce genre, il faut recourir alors aux opinions des saints Pères, de ceux du moins qui, en leurs temps et lieux, sont restés dans l'unité de la communion et de la foi, et furent tenus pour des maîtres approuvés. Et tout ce qu'ils ont pu soutenir, en unité de pensée et de sentiment, il faut le considérer comme la doctrine vraie et catholique de l'Église, sans aucun doute ni scrupule (ch. 41). Rien ne doit être cru par la postérité, excepté ce que l'antiquité sacrée des saints Pères a tenu unanimement dans le Christ (ch. 43).

Le principe de Vincent de Lérins montre l'importance que l'on attachait déjà à la « preuve par les Pères ».

Le *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris,* qui appartient au VIe siècle, fournit la première liste des écrivains ecclésiastiques approuvés ou rejetés comme Pères de l'Église. Après avoir mentionné un certain nombre des Pères les plus importants, le texte poursuit :

> *Item opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum, qui in nullo a sanctae romanae ecclesiae consortio deviarunt, nec ab eius fide vel praedicatione seiuncti sunt, sed ipsius communicationis per gratiam Dei usque in ultimum diem vitae suae fuere participes, legendos decernit* (*Romana ecclesia*) (ch. 4, 3).

Aujourd'hui, on n'admet comme Pères de l'Église que les écrivains ecclésiastiques réunissant les quatre conditions nécessaires : orthodoxie, sainteté de vie, approbation ecclésiastique et antiquité. Les autres ne sont que des *ecclesiae scriptores* ou *scriptores ecclesiastici,* expression forgée par Jérôme (*De vir. ill., Prol.; Ep.* 112, 3). Le titre de « Docteur de l'Église » n'est pas identique à celui de « Père de l'Église ». Certains docteurs de l'Église ne réalisent pas la condition d'antiquité, mais ils possèdent en dehors des trois caractères de *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae* et *approbatio ecclesiae,* les deux qualifications d'*eminens eruditio* et de *expressa ecclesiae declaratio.* En Occident, Boniface VIII déclara (1298) qu'il souhaitait voir Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand comptés parmi les *egregii doctores ecclesiae.* Ces quatre Pères sont appelés aussi « les principaux Pères de l'Église ». L'Église grecque vénère seulement trois « grands maîtres œcuméniques », Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et Chrysostome, tandis que l'Église romaine leur ajoute S. Athanase et compte ainsi quatre Pères principaux d'Orient et quatre d'Occident.

Les Pères de l'Église tiennent une place importante dans l'histoire de la littérature grecque et latine, mais leur autorité dans l'Église catholique repose sur de tout autres bases. C'est la doctrine de l'Église admettant la tradition comme source de la foi, qui donne aux écrits et aux opinions des Pères une telle importance. L'Église tient pour infaillible l'*unanimis consensus patrum,* lorsqu'il porte sur l'interprétation des Écritures (*Vat.,* sess. 3, c. 2). Le cardinal Newman explique bien l'importance de ce *consensus,* et en quoi il diffère des opinions privées :

> « Je suis les anciens Pères, mais sans estimer qu'ils possèdent en propre l'autorité qu'ils détiennent en matière de doctrine ou de précepte. Lorsqu'ils parlent de doctrines, ils en parlent comme de doctrines universellement tenues. Ils attestent que ces doctrines sont admises, non ici ou là, mais partout. Nous recevons ces doctrines qu'ils enseignent ainsi, non simplement parce qu'ils les enseignent, mais parce qu'ils portent témoignage du fait que tous les chrétiens les tiennent en tous lieux. Nous les prenons pour d'honnêtes informateurs, mais non comme une autorité suffisante en eux-mêmes, bien qu'ils aient aussi une autorité. S'ils donnaient ces mêmes doctrines en disant : « telles sont nos opinions; nous les avons déduites de l'Écriture, et elles sont vraies », nous pourrions bien hésiter à les recevoir de leurs mains. Nous pourrions dire que nous avons autant de droits qu'eux à faire des déductions à partir de l'Écriture, que celles-ci sont de simples opinions. Nous pourrions ajouter que, si les nôtres s'accordent aux leurs, c'est une heureuse coïncidence, que, dans le cas contraire, on n'y peut rien et nous devons suivre notre propre lumière. Certes, nul n'a le droit d'imposer ses propres déductions à un autre en matière de foi. Il y a pourtant une obligation manifeste pour l'ignorant de se soumettre à ceux qui sont mieux informés. Il

est normal aussi qu'un jeune reste soumis pour un temps, de façon implicite, à l'enseignement de ses aînés. Mais, en dehors de cela, l'opinion d'un individu n'est pas meilleure que celle d'un autre. Tel n'est pas le cas en ce qui concerne les anciens Pères. Ils ne donnent pas leur *opinion personnelle*. Ils ne disent pas : « Ceci est vrai, parce que nous le voyons dans l'Écriture » — à propos de laquelle il peut se produire des différences de jugement — mais : « Ceci est vrai parce qu'en fait, ceci est tenu et l'a toujours été par toutes les Églises jusqu'à notre temps, sans interruption depuis les apôtres. » Il s'agit ici d'une simple affaire de témoignage : avaient-ils les moyens de savoir que telle proposition avait été et était tenue ainsi ? Si, en effet, elle était la croyance d'Églises aussi nombreuses et indépendantes à la fois, et si celles-ci la considéraient comme venant des apôtres, sans aucun doute, elle ne peut être que vraie et apostolique » (*Discussions and arguments*, II, I).

J. Madoz, El concepto de la tradición en S. Vincento de Lerins. Madrid, 1923. — A. Deneffe, Der Traditionsbegriff. Münster, 1931. — J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. Würzbourg, 1931. — J. Madoz, El concilio de Efeso ejemplo de argumentación patrística : EE 10 (1931) 305-338. — B. Steidle, Heilige Vaterschaft : BM 14 (1932) 215 sq., 387 sq., 454 sq. — B. Reynders, Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée : RTAM 5 (1933) 155-191. — D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. Paris, 1933. — I. Backes, Der Väterbeweis in der Dogmatik : ThQ 114 (1933) 208-221. — J. Ranft, Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums. Würzburg, 1934. — H. du Manoir, L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne : RSR 25 (1935) 441-461. — L. Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient : Heilige Ueberlieferung, éd. par O. Casel. Münster i. W., 1938, 1-20. — R. Forni, Problemi della tradizione. Ireneo di Lione. Milan, 1939. — J. Quasten, Tertullian and « Traditio » : Traditio 2 (1944) 481-484. — J. Salaverri, El argumento de tradición patristica an la antigua Iglesia : RES 5 (1945) 107-119. — A. C. Cotter, Abbé Migne and Catholic Tradition : TS 7 (1946) 46-71. — P. Smulders, Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs : RSR 40 (1952), Mél. Lebreton, II, 41-62.

4. OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LA DOCTRINE DES PÈRES

L'enseignement des Pères a contribué énormément au développement de la doctrine de l'Église. Beaucoup d'entre eux ont joué un rôle de premier plan dans les controverses antérieures à la définition des dogmes. L'histoire de la littérature chrétienne de l'antiquité est donc intimement liée à celle du dogme. C'est pourquoi nous devons citer les principaux ouvrages de cette branche récente de la théologie :

Auteurs catholiques

Dionysius Petavius, S.J. (1652), De theologicis dogmatibus. Paris, 1644-1650. 4 vol.

H. Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erlangen, 1837.

J. H. Newman, Essay on the Development of Christian Doctrine. London, 1845. 2e éd., 1878.

A. Ginoulhiac, Histoire du dogme catholique. Paris, 1852. Ce travail n'est pas terminé et traite des trois premiers siècles.

J. A. Schwane, Dogmengeschichte. 2e éd. Freiburg im Breisgau, 1892. 4 vol.

J. N. Zob, Dogmengeschichte der katholischen Kirche. Innsbruck, 1865.

J. Tixeront, Histoire des dogmes. 11e éd. Paris, 1930. 3 vol. Trad. angl. à partir de la 5e éd. fr. Vol. I The Ante-Nicene Theology, 3e éd. St. Louis and London, 1930. Vol. II From St. Athanasius to St. Augustine, 2e éd., 1923. Vol. III The End of the Patristic Age, 2e éd., 1926.

B. J. Otten, A Manual of the History of Dogmas. London, 1917. 2 vol.

R. M. Schultes, Introductio in historiam dogmatum. Paris, 1924.

F. Marin-Sola, L'évolution homogène du dogme catholique. Paris, 1924, 2 vol.

J. Creusen et F. van Eyen, Tabulae fontium traditionis christianae ad annum 1926. Louvain, 1926.

J. F. de Groot, Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. apostolicorum usque ad saec. XIII. Rome, 1931. 2 vol.

E. Amann, Le dogme catholique dans les Pères de l'Église. Paris, 1932.

R. Draguet, L'évolution des dogmes. 2e éd. Paris, 1948.

M. Schmaus, J. Geiselmann, H. Rahner, Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg i. B., 1951 sq.

Auteurs non catholiques

W. Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1797 sq. 4 vol. Le 4e vol. conduit jusqu'au VIe siècle.

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 5e éd. Tübingen, 1931-1932. 3 vol. Trad. angl. à partir de la 3e éd. allemande par N. Buchanan, History of Dogma. London, 1894 sq. 7 vol.

J. F. Bethune-Baker, Introduction to the Early History of Christian Doctrine, 9e éd. London, 1951.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Vol. I-II, 3e éd. Leipzig, 1922-1923, vol. III-IV, 4e éd., 1930-1933. Réimp. 1954-1955.

R. Seeberg, Grundriss der Dogmengeschichte. 7e éd. Leipzig, 1936.

F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5e éd. par K. Aland. Halle, 1951-1953. 2 vol.

N. Bonwetsch, Grundriss der Dogmengeschichte. 2e éd. 1919.
F. Wiegand, Dogmengeschichte der alten Kirche, 1912; Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, 1919.
F. Wiegand, Dogmengeschichte, vol. I (Sammlung Göschen 993), vol. II (Sammlung Göschen 994). Berlin und Leipzig, 1928.
D. Balanos, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν δογμάτων, Athènes, 1919.
J. Turmel, Histoire des dogmes. Paris, 1931-1936. 6 vol.
A. Cuchman McGiffert, History of Christian Thought, 1931 sq. 2 vol.
M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern und Leipzig, 1941. 2e éd. Tubingue, 1954.
W. Koehler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins. 3e éd. Zurich, 1951.

5. Éditions de l'ancienne littérature chrétienne

I. — On ne peut accorder une valeur critique aux premières éditions imprimées de la littérature chrétienne de l'antiquité. Il n'existait pas alors de règles scientifiques pour le choix des manuscrits. Beaucoup de ces premières éditions sont cependant très précieuses aujourd'hui, en raison de la disparition des manuscrits sur lesquels est basé leur texte.

II. — De toutes les anciennes éditions imprimées de la littérature chrétienne de l'antiquité, parues depuis le XVIe siècle, une seule collection garde sa valeur critique, celle que publièrent aux XVIIe et XVIIIe siècles les bénédictins de Saint-Maur. La congrégation fut fondée en 1618 à Paris. Elle attira dans ses rangs des érudits comme Luc d'Achéry, Mabillon, Thierry, Ruinart, Maran, Montfaucon et Martène. Certaines de leurs éditions des Pères n'ont pas été dépassées. Elles donnent le texte grec avec une traduction latine, et des index excellents sont ajoutés à chaque volume.

III. — La collection la plus complète de textes patristiques est le *Patrologiae cursus completus*, édité par l'abbé J.-P. Migne († 1875), qui réimprime tous les textes publiés jusqu'alors. Elle se propose de les mettre à la portée des théologiens, et de leur en faciliter l'accès au maximum. Malheureusement, l'édition de Migne comporte bien des erreurs typographiques. Aussi vaut-il mieux toujours se servir des éditions plus anciennes réimprimées par Migne, lorsqu'il n'existe aucune édition critique moderne. La patrologie de Migne reste cependant pour beaucoup d'auteurs patristiques le seul texte utilisable.

Pour juger des services rendus à l'extension des Études patristiques par Migne, voir W. Jacob, Bemerkungen zu Ausgaben theologischer Texte vom XVI bis zum XIX Jahrh : ZNW 28 (1939) 193-195. — P. Glorieux, Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives. Suppl. à MSR 9. Lille, 1952.

IV. — Aux académies de Vienne et de Berlin revient l'honneur d'avoir entrepris l'édition de deux séries d'écrits patristiques, qui s'efforcent à la fois d'être exactes du point de vue philologique, et complètes. Les deux séries, aussi bien grecque que latine, sont encore en cours de publication.

V. — Une nouvelle édition, complète et critique, des Pères de l'Église a été commencée récemment par les moines bénédictins de l'abbaye de Saint-Pierre de Steenbrugge, en Belgique, en collaboration avec la firme Brepols, de Turnhout et Paris : le *Corpus Christianorum*. Cette nouvelle collection doit comprendre non seulement des écrits patristiques proprement dits, mais aussi des textes conciliaires, hagiographiques et liturgiques, des inscriptions funéraires, des diplômes, etc., en bref, tout ce qui reste des monuments écrits des huit premiers siècles de la chrétienté. Les textes de ce « nouveau Migne » seront publiés d'après les meilleures éditions existantes. Trois séries : latine, grecque, orientale, ont été envisagées ; il a été décidé que l'effort se concentrerait d'abord sur la série latine. En conséquence, une vue d'ensemble de tout ce domaine, *Clavis patrum latinorum* (SE, III, 1951) a été publiée en guise d'introduction par Dom E. Dekkers avec la collaboration de Aem. Gaar, de la Commission du C.S.E.L. Cet ouvrage constitue la clé de toute la série, énumérant dans l'ordre de leur publication dans le *Corpus Christianorum* tous les textes latins depuis les origines du christianisme en Occident jusqu'à la Renaissance carolingienne. Les textes seront imprimés d'après l'édition indiquée dans la *Clavis*, mais corrigés et révisés à l'aide des manuscrits et travaux critiques qui y sont mentionnés. Lorsqu'on n'aura pas de texte satisfaisant, le *Corpus Christianorum* présentera une édition complètement nouvelle. La série latine doit comprendre deux mille trois cent quarante-

huit ouvrages ou fragments. Les éditeurs estiment qu'ils formeront cent soixante-quinze volumes format royal-octavo de six cents à huit cents pages. Le premier volume, première partie, a été publié en 1953.

Bibliographie : The Editors, A Proposed New Edition of Early Christian Texts : SE 1 (1948) 405-414. — E. Dekkers, Eine neue Ausgabe altchristlicher Texte : ThLZ 74 (1949) 159-164. — J. H. Waszink, A New Migne : VC 3 (1949) 186 sq. — W. J. Burghardt, Current Patristic Projects : TS 11 (1950) 259-261. — E. Dekkers, Le « nouveau Migne » : Scriptorium 4 (1950) 259-261. — U. Dominguez-Del-Val, El nuevo Corpus Christianorum : La Ciudad de Dios 164 (1952) 621-624. — A. Dain, Les débuts du Corpus Christianorum : Bull. Assoc. G. Budé (1953) 91-94.

Éditions de textes patristiques

J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series latina. Paris, 1844-1855. 221 vol., comprenant 4 vol. d'index. La série latine va jusqu'à Innocent III († 1216).

J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca. Paris, 1857-1866. 161 vol. Tous les textes sont accompagnés de leur traduction latine. La série va jusqu'au Concile de Florence (1438-1439). Publiée sans index. Cependant D. Scholarios a publié un catalogue des textes grecs parus dans Migne et F. Cavallera et Th. Hopfner donnent les index complets. Cf. D. Scholarios, Κλεὶς πατρολογίας καὶ βυζαντινῶν συγγραφέων ἤτοι εὑρετήριον πάντων τῶν συγγραφέων τῶν περιεχομένων ἐν τῇ Πατρολογίᾳ ὑπὸ Μιγνίου. Athènes, 1879.

F. Cavallera, Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca. Indices digessit. Paris, 1912. Th. Hopfner, Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca. Index locupletissimus. Paris, 1928 sq.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, édités par l'Académie de Berlin depuis 1897 avec des introductions et des index en allemand. Malgré son titre officiel, la série va au delà du IIIe siècle. Elle comprend 43 vol.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, édités par l'Académie de Vienne depuis 1866. 73 vol. ont été publiés jusqu'ici.

Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi. Berlin, 1877-1898. 13 vol. Cette série comprend les auteurs latins de l'Antiquité chrétienne jusqu'au moyen âge.

Bibliotheca Teubneriana. Leipzig. On y trouve plusieurs textes patristiques.

The Loeb Classical Library, edited by T. E. Page, E. Capps and W. H. D. Rouse. London and New York, comprend un grand nombre d'auteurs latins et grecs chrétiens.

Corpus scriptorum christianorum orientalium, éd. par J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux, J. Forget. Ce Corpus publié à Paris depuis 1903 comprend quatre séries : scriptores syriaci, coptici, arabici, aethiopi. 147 volumes ont paru jusqu'ici.

Patrologia orientalis, éd. par R. Graffin et F. Nau. Paris, 1907 sq. 27 vol. parus.

Patrologia syriaca, éd. par R. Graffin. Paris, 1894-1926. 3 vol.

Sources chrétiennes, éd. par H. de Lubac et J. Daniélou. Paris, 1941 sq.

Stromata Patristica et mediaevalia edenda curant C. Mohrmann et J. Quasten. Utrecht et Bruxelles, 1950 sq.

Corpus Christianorum seu nova patrum collectio. Éditions Brepols, Turnhout-Paris, 1953 sq.

Collections de Textes et Études

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, éd. par O. v. Gebhardt et A. Harnack. Leipzig, 1882-1897. 15 vol. Neue Folge. Leipzig, 1897-1906, 15 vol. Dritte Reihe, éd. par A. Harnack et C. Schmidt. Leipzig, 1907 sq.

Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, edited by J. Armitage Robinson. Cambridge, 1891 sq.

Studi e Testi. Pubblicazioni della Bibliotheca Vaticana. Rome, 1900 sq.

Studies and Documents, edited by K. Lake and S. Lake. London and Philadelphia, 1934 sq.

Collections de Textes patristiques pour étudiants

SS. patrum opuscula selecta, éd. par H. Hurter. Les auteurs grecs sont donnés seulement dans une traduction latine. Première série, Innsbruck, 1868-1885, 48 vol.; seconde série, Innsbruck, 1884-1892, 6 vol. Plusieurs de ces volumes ont eu plusieurs éditions.

Florilegium Patristicum, tam veteris quam medii aevi auctores complectens, éd. par B. Geyer et J. Zellinger. Bonn, 1904 sq. 44 vol. parus jusqu'ici. Texte grec avec traduction latine.

Cambridge Patristic Texts, edited by A. J. Mason. Cambridge, 1899 sq.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, éd. par G. Krüger. Tübingen, 1891 sq. Première série, 12 fascicules; deuxième série, 9 fascicules; nouvelle série, 6 fascicules.

Kleine Texte, éd. par H. Lietzmann. Bonn, 1902 sq.

Bibliotheca sanctorum patrum, éd. par J. Vizzini. Rome, 1902 sq.

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, éd. par H. Hemmer et P. Lejay. Paris, 1904-1912. 20 vol.

Scrittori cristiani antichi. Rome, 1921.

Testi cristiani, éd. par G. Manacorda. Florence, 1930 sq.

Corona Patrum Salesiana, éd. par P. Ricaldone. Turin, 1937 sq.

Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series theologica, éd. par l'Université grégorienne. Rome, 1932 sq.

Traductions

Anglaises :

Library of the Fathers, edited by Pusey, Keble and Newman. Oxford, 1838-1888. 45 vol.

The Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325, edited by A. Roberts and J. Donaldson. Edinburgh, 1866-1872. 24 vol. with a supplementary volume, edited by A. Menzies. Edinburgh, 1897.
The Ante-Nicene Fathers. American reprint of the Edinburgh edition revised by A. Cleveland Coxe. Buffalo, 1884-1886, 8 vol., with a supplement by A. Menzies (vol. 9) and A. Cleveland Coxe (vol. 10). Le 10e vol. comprend un aperçu bibliographique et un index général. Réimpr. : Grand Rapids, 1950 sq.
A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, edited by Ph. Schaff and H. Wace. Buffalo and New York, 1886-1900, 28 vol. Réimpr. : Grand Rapids, 1951 sq.
Translations of Christian Literature, edited by W. J. Sparrow-Simpson and W. K. Lowther Clarke. Cette collection, publiée par la Society for Promoting Christian Knowledge à Londres, comprend une série de I. Textes grecs, II. Textes latins, III. Textes liturgiques, IV. Textes orientaux. London, 1914 sq.
Ancient Christian Writers, edited by J. Quasten and J. C. Plumpe. Westminster, M., and London, 1946 sq.
The Fathers of the Church, edited by R. J. Deferrari. New York, 1947 sq.
The Library of Christian Classics, edited by J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. van Dusen. London and Philadelphia, 1953 sq.

Allemandes :

Sämtliche Werke der Kirchenväter. Aus dem Urtext ins Teutsche übersetzt. Kempten, 1830-1854. 39 vol.
Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, éd. par F. X. Reithmayr, continués par V. Thalhofer. Kempten, 1869-1888. 80 vol.
Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Uebersetzung, éd. par O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman. Kempten, 1911-1930. 61 vol. et 2 vol. d'index. Une seconde série de cette collection a été éditée par O. Bardenhewer, J. Zellinger et J. Martin. Kempten, 1932-1939. 20 vol.

Françaises :

Les Pères de l'Église, éd. par A. de Genoude. Paris, 1835-1849. 10 vol.
Bibliothèque choisie des Pères de l'Église, éd. par N. S. Guillon. Paris, 1828, 36 vol. Réimprimée à Bruxelles et Louvain, 1828-1834. 27 vol.
Chefs-d'œuvre des Pères de l'Église. Paris, 1837. 15 vol.
Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, éd. par H. Hemmer et P. Lejay. Paris, 1904-1912. 20 vol. Texte et traduction.
Bibliothèque patristique de spiritualité. Paris, 1932 sq.
Moralistes chrétiens. Textes et commentaires. Paris, 1924-1932. 12 vol.
Sources chrétiennes, éd. par H. de Lubac et J. Daniélou. Paris, 1941 sq. Texte et traduction.
Les grands écrivains chrétiens. Lyon-Paris, 1942 sq.

Italiennes :

I classici cristiani, éd. par P. Misciatelli. Sienne, 1928 sq.
Scrittori cristiani antichi. Rome, 1921 sq.
Testi cristiani, éd. par G. Manacorda. Florence, 1930 sq.
Corona Patrum Salesiana. Sanctorum Patrum Graecorum et Latinorum opera selecta, addita interpretatione vulgari, éd. par P. Ricaldone. Turin, 1936 sq.

Espagnoles :

Biblioteca clásica del Catolicismo. Madrid, 1889 sq.
Biblioteca de autores griegos y latinos, éd. par L. Segala et C. Parpal. Barcelone, 1916 sq.
Los grandes Maestros de la doctrina cristiana, éd. par F. Restrepo Madrid, 1925 sq.
Collección Excelsa. Madrid, 1940.
Biblioteca de autores cristianos, éd. par l'Université pontificale de Salamanque. Madrid, 1949 sq.

Catalanes :

Biblioteca Sant Jordi. Barcelone, 1925.
Biblioteca Sant Pacia. Barcelone, 1931.
Biblioteca de La Paraula cristiana. Barcelone, 1933.

Néerlandaises :

Oudchristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling, éd. par H. U. Meyboom. Leiden, 1906 sq. Plus de 50 vol. parus.
Monumenta Christiana. Utrecht-Bruxelles, 1948 sq.

Polonaise :

Pisma Ojcow Kocsiola, éd. par J. Sajdak. Poznan. 20 vol. parus.

Norvégienne :

Vidnesbyrd af Kirkefaedrene. Kristiania, 1880-1887. 15 vol.

6. OUVRAGES DE RÉFÉRENCES, ANTHOLOGIES ET BIBLIOGRAPHIES

Ouvrages de Références

Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lyon, 1688 et 1890 sq.
H. Stephanus, Thesaurus linguae graecae. Paris, 1831-1865.
E. Forcellini, Lexicon totius latinitatis. Prato, 1858-1879.
W. Smith and H. Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. London, 1877-1887.
Du Cange, Henschel, Favre, Glossarium mediae et infimae latinitatis Niort, 1882-1887.

E. A. Sophocles, Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods (146 B.C. to 1100 A.D.). New York, 3rd edition, 1888.
Pauly, Wissowa, Kroll, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1893 sq.
A. Hauck, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3e éd. Leipzig, 1896-1913. 24 vol.
Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum : Berolinensis, Goettingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis. Leipzig, 1900 sq.
A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Dictionnaire de théologie catholique (DTC). Paris, 1903 sq.
F. Cabrol, H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DAL). Paris, 1907 sq.
The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church. New York, 1907-1914. 15 vol. and Index.
J. Brun, Dictionarium Syriacum Latinum, 2e éd. Beyrouth, 1911.
A. Braudrillart, A. de Meyer, E. van Cauwenbergh, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1912 sq.
A. d'Alès, Dictionnaire apologétique de la foi catholique, 4e éd. Paris, 1914-1922. 4 vol.
J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church. Edinburgh, 1915-1918.
C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, 2e éd. Berlin, 1923 sq.
V. Villien, E. Magnin, R. Naz, Dictionnaire de droit canonique. Paris, 1924 sq.
F. Preisigke, E. Kiessling, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Leipzig, 1925-1931.
H. Gunkel, L. Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2e éd. Tubingue, 1927-1931. 5 vol. et Index.
M. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche. Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938. 10 vol.
M. Viller, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Paris, 1932 sq.
W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 4e éd. Giessen, 1952.
H. G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon. Nouvelle édition revue et augmentée, par H. St. Jones. Oxford, 1925-1940. 2 vol.
G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Leipzig, 1932 sq.
Th. Klauser, Reallexikon für Antike und Christentum. Leipzig, 1941 sq.
A. Blaise, H. Chirat, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens. Strasbourg, 1954.
J. H. Baxter, A Dictionary of Later Latin. A paraître bientôt chez Desclée de Brouwer, Bruges.
Le Lexique de Patrologie grecque, en préparation à Oxford et Cambridge, est annoncé pour paraître prochainement. Il se propose deux buts : 1) analyser et enrichir de références la langue de la théologie et des institutions chrétiennes à l'époque où elle s'est constituée, et 2) remédier au traitement insuffisant du vocabulaire courant des Pères grecs dans les anciens lexiques. Cf. F. L. Cross, The Lexicon of Patristic Greek. Oxford, 1948; *idem*, The Projected Lexicon of Patristic Greek : Actes du 6e Congrès international d'études byzantines. Paris, 1948, I, 389-392. — R. V. Schoder, The New Greek Patristic Lexicon ; Classical Bulletin 25 (1948-1949), 19. — W. J. Burghardt, Current Patristic Projects : TS 11 (1950) 265-268.

Enchiridia et Anthologies

M. J. Rouët de Journel, Enchiridion Patristicum. 14e éd. Barcelone, 1946.
C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae. 6e éd. Barcelone, 1947.
M. J. Rouët de Journel, J. Dutilleul, Enchiridion Asceticum. 4e éd. Barcelone, 1947.
H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum. 29e éd. par K. Rahner. Freib. i. Br., 1953.
J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (FP 7). Bonn, 1935-1937. 7 vol.
B. J. Kidd, Documents Illustrative to the History of the Church. Vol. I to A.D. 313, vol. II 313-461 A.D. London and New York, 1938.
J. T. Shotwell and L. R. Loomis, The See of Peter. New York, 1927.
C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 5e éd. Tubingue, 1934.
L. v. Rudloff, Das Zeugnis der Väter. Ein Lesebuch zur Dogmatik. Ratisbonne, 1937.
H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. Tubingue, 1933.
A. Heilmann, Gottesträger. Das Schönste aus den Kirchenvätern. Fribourg-en-Brisgau, 1921.
E. Amann, Le dogme catholique dans les Pères de l'Église. Paris, 1922.
G. Bardy, En lisant les Pères. 2e éd. Paris, 1933.
F. Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus. 2e éd. Paris, 1937.
J. de Guibert, Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia. Rome, 1931.
F. P. Berro, Anthologia patristica Graeca. Turin, 1931. 2 vol.
J. Madoz, La Iglesia de Jesucristo. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia. Madrid, 1935.
J. Madoz, El Primado romano. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia. Madrid, 1936.
W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.
H. Bettenson, Documents of the Christian Church. New York-London, 1947.

Bibliographies

A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Freiburg i. B., 1894.
A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900. Erste Abteilung : Die vornicänische Literatur. Freiburg i. B., 1900.
H. Hurter, Fr. Pangerl, Nomenclator literarius theologiae catholicae, vol. I. 4e éd. Innsbruck, 1926.
F. Drexl, Zehn Jahre griechischer Patristik (1916-1925), I. Teil : Die Jahrhunderte 2 und 3 n. Chr. : Bursians Jahresbericht uber die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 220 (1929), 131-263; II. Teil : Die Jahrhunderte 4 und 5 n. Chr. : *ibidem* 230 (1931), 163-273. — J. Martin, Christlich-lateinische Dichter : *ibidem* 221 (1929) 65-140. — W. Wilbrand, Die altchristlich-lateinische Literatur (1921-1924); *ibidem* 226 (1930) 157-206.
G. Krüger, A Decade of Research in Early Christian Literature (1921-1930) : HThR 26 (1933) 173-321.
J. Madoz, Un decennio de estudios patrísticos en España (1931-1940) : RES 1 (1941) 919-962.
J. Madoz, Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1941-1950). Estudios Onienses Ser. 1, vol. V, Madrid, 1951.
B. Altaner, Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte : Miscellanea Mercati (Rome, 1946) 483-520.
O. Perler, Patristische Philosophie (Bibliographische Einführungen 18). Bern, 1950.
C. P. Farrar and A. P. Evans, Bibliography of English Translations from Medieval Sources. New York, 1946.
J. Madoz, Traducciones Españolas de Santos Padres : RES 10 (1951) 437-472.
J. Marouzeau, L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine. Paris, 1926 sq. donne chaque année un inventaire de toutes les publications qui regardent les auteurs grecs et latins de l'Antiquité chrétienne.
Bulletin de théologie ancienne et médiévale. Supplément de RTAM.
Bibliographie de la Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain.
Bibliographisches Beiblatt der Theologischen Literaturzeitung. Leipzig.

7. La langue des Pères

Au point de vue linguistique, le christianisme fut, presque jusqu'à la fin du second siècle, un mouvement grec. Aux premiers siècles de l'Empire, le grec s'était répandu sur tout le monde méditerranéen. La civilisation et la littérature hellénistiques avaient tellement conquis le monde romain, qu'on aurait cherché en vain une ville en Occident où l'on ne parlât pas le grec couramment. A Rome même, en Afrique du Nord et en Gaule, le grec prévalut jusqu'au IIIe siècle. Il faut donc le considérer comme la première langue de la littérature patristique. Par la suite, le syriaque, le copte et l'arménien le supplantèrent pour une part en Orient, et le latin totalement en Occident.

Les auteurs du Nouveau Testament, comme les Pères grecs, n'écrivent pas le grec classique, mais celui de la *Koinè*. On peut considérer cet idiome comme un compromis entre le grec littéraire attique et la langue populaire. Ce fut la langue du monde hellénistique tout entier, du IIIe siècle avant Jésus-Christ à la fin de l'antiquité chrétienne, c'est à dire jusqu'au début du VIe siècle.

Pour la *Koinè*, voir : C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, vol. 3. Christiania, 1875 (Universitätsprogramm) 267-466 : Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens. — A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Koine. Strasbourg, 1901. — W. Schmid, Ueber den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und die Bedeutung der griechischen Renaissance in der Römerzeit. Leipzig, 1908. — A. Deissmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung. Tübingen, 1911. — A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. 4e éd. Tübingen, 1923. English transl. by L. Strachan, Light from the Ancient East, 2e éd. New York, 1927. — J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek, vol. I. Prolegomena, 3e éd. London, 1908; vol. II par J. H. Moulton and Howard. Edinburgh, 1919-1929. — H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae. Diss. phil. Halle, 1901. — L. Rademacher, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments in Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt. 2e éd. Tübingen, 1925. — F. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 8e éd. par A. Debrunner. Göttingen, 1949. — P. S. Costas, An Outline of the History of the Greek Language with Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Periods. Chicago, 1936. — E. Schwyzer, Griechische Grammatik (Handbuch der Altertumswissenschaft. Zweite Abteilung. Erster Teil. Erster Band). Munich, 1939, pp. 116-130; Das Griechische als Weltsprache des Hellenismus : Die Koine. — M. J. Higgins, Renaissance of the First Century and the Origin of Standard Late Greek : Traditio 3 (1945) 51-108.

La littérature chrétienne latine débuta par des traductions de la Bible, qui durent apparaître au II[e] siècle. Récemment encore, l'opinion prédominante fixait en Afrique du Nord le berceau du latin ecclésiastique. Les *Actes des martyrs de Scillium* (180) auraient été le plus ancien document chrétien de langue latine, et Tertullien serait particulièrement le créateur de la terminologie ecclésiastique occidentale. Mais on soutient aujourd'hui avec une très grande probabilité que, sur ce point, l'influence de Rome a été sous-estimée. Plus de quarante ans avant que Tertullien ne composât ses ouvrages, et trente ans avant la rédaction des *Actes des martyrs de Scillium*, le passage du grec au latin avait commencé dans la communauté chrétienne de Rome, comme le prouve le *Pasteur* d'Hermas. L'Épître de Clément de Rome aux Corinthiens fut traduite en latin durant la première moitié du II[e] siècle. Le texte de cette traduction, publié par G. Morin en 1894, laisse même supposer l'utilisation par le traducteur, d'une version latine de l'Ancien Testament qui existait déjà. Le latin ecclésiastique paraît donc avoir fait ses débuts à Rome, et non en Afrique du Nord.

G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins. Vol. I Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus. Heft 1, Breslau, 1879; Heft 2, 1881. — J. Felder, Die lateinische Kirchensprache nach ihrer geschichtlichen Entwicklung. (Progr.). Feldkirch, 1905. — J. Stiglmayr, Kirchenväter und Klassizismus, 1913. — E. Norden, Die antike Kunstprosa, 3[e] éd. Leipzig-Berlin, 1915-1918, 2 vol. — R. J. Deferrari, Early Ecclesiastical Literature and its Relation to the Literature of Classical and Medieval Times : Philological Quarterly 6 (1927) 102-110. — T. Birt, Marginalien zu lateinischen Prosaikern : Phil 83 (1928), 164-182. — G. Thornell, Ad diversos scriptores conjectanea et interpretatoria : Strena philologica Upsalensia. Upsala, 1922, 383-392. — E. Löfstedt, Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins, I-II. Lund, 1928 et 1933. — H. P. V. Nunn, An Introduction to Ecclesiastical Latin. New York, 1928. — M. B. O'Brien, Titles of Address in Christian Latin Epistolography. Washington, 1930. — J. Schrijnen, Charakteristik des altchristlichen Latein. Nijmegen, 1932. — W. Matzkow, De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographae. Berlin, 1933. — E. Löfstedt, Vermischte Studien zur lateinischen Sprachkunde und Syntax. Lund, 1936. — G. B. Pighi, Latinità Cristiana negli scrittori pagani del IV secolo. Parte prima. Milan, 1936. — G. Bardy, La latinisation de l'Église d'Occident : Irenikon 14 (1937) 113-130. — H. Janssen, Semantische opmerkingen over het oudchristelijk latijn. Nijmegen, 1938. — H. Janssen, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten

Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Nijmegen, 1938. — A. Sizoo, Eloquentia divina. Het stijlprobleem der oude christenen. Delft, 1939. — M. A. Sainio, Untersuchungen der christlichen Latinität (Annales Academicae Scientiarum Fennicae, vol. 47, 1). Helsinki, 1940. — M. Müller, Der Uebergang von der griech. zur latein. Sprache in der abendländ. Kirche von Hermas zu Novatian. Diss. Rome, 1943. — C. Mohrmann, Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens : Miscellanea Mercati (Rome, 1946) 437-466; C. Mohrmann, Le latin commun et le latin des chrétiens : VC 1 (1947) 1-12; C. Mohrmann, Laatlatijn en Middeleeuwsch Latijn. Utrecht-Brussels, 1947. — G. Bardy, La question des langues dans l'Église ancienne, vol. I. Paris, 1948. — H. Pétré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne. Louvain, 1948. — C. Mohrmann, Les éléments vulgaires du latin des chrétiens : VC 2 (1948) 163-184; C. Mohrmann, Les origines de la latinité chrétienne à Rome : VC 3 (1949) 67-106; 163-183; *idem*, Le latin, langue de la chrétienté occidentale : Aevum 24 (1950) 133-161; *idem*, Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne : VC 4 (1950) 193-211; *idem*, L'Étude de la latinité chrétienne : Conférences de l'Institut de linguistique de l'Université de Paris 10 (1950-1951) 125-141; *idem*, La latinité chrétienne et le problème des relations entre langue et religion : Paideia 8 (1953) 241-256; *idem*, Le problème du vocabulaire chrétien : Scientia Missionum Ancilla. Mélanges A. Mulders (Utrecht-Nÿmegen, 1953), 254-262. — E. Loefstedt, Coniectanea. Untersuchungen auf dem Gebiete der antiken und mittelalterlichen Latinität. Lund, 1953. — Pour les traductions latines des auteurs grecs de la patristique, voir : P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore. 2[e] éd. Paris, 1948. — A. Siegmund, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert. Munich, 1949. — B. Bischoff, Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters : BZ 44 (1951) 27-55. — O. Kristeller, Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries : Scriptorium 6 (1952) 103 sq. — J. Irmscher, ThLZ 77 (1952) 52. — Pour les traductions grecques des auteurs latins de la patristique, voir : E. Dekkers, Les traductions grecques des écrits patristiques latins : SE 5 (1953) 193-233.

CHAPITRE PREMIER

LES DÉBUTS DES FORMULES LITURGIQUES ET DE LA LÉGISLATION CANONIQUE

I. LE SYMBOLE DES APÔTRES

Le Symbole des Apôtres (*Symbolum Apostolicum*) est un court sommaire des doctrines principales du christianisme, un condensé, peut-on dire, de la théologie de l'Eglise. Sa forme actuelle, en douze articles, ne remonte pas au delà du VI[e] siècle. A partir de cette époque, on l'utilisa en Gaule, en Espagne et en Irlande pour l'instruction des catéchumènes. L'expression cependant de *Symbolum Apostolicum* est plus ancienne. A la fin du quatrième siècle, Rufin composa un commentaire « sur le Symbole des Apôtres », dans lequel il en expliquait l'origine. Une tradition, d'après lui, affirmait que les apôtres, ayant reçu le Saint-Esprit, se mirent d'accord, avant de partir en mission dans les contrées les plus diverses, sur un bref résumé de la doctrine chrétienne, qui serait la base de leur enseignement et une règle de la foi pour les croyants (ML, 21, 337). Ambroise semble partager l'opinion de Rufin. Dans son « Explication du symbole », en effet, il fait remarquer à dessein que le nombre des articles correspond aux douze apôtres : *Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt*. Au VI[e] siècle apparaît pour la première fois l'affirmation selon laquelle chacun des douze apôtres composa l'un des douze articles. Un sermon pseudo-augustinien de ce siècle explique ainsi l'origine du symbole apostolique : « Pierre dit : Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre... André dit : Et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur... » (ML, 39, 2189-2190), chacun des douze apôtres apportant pour sa part l'un des douze articles. Cette explication du VI[e] siècle sur l'origine du Symbole des Apôtres fut communément admise durant tout le moyen âge. Grande fut donc la surprise lorsque Marcos Eugenicos, l'archevêque grec d'Ephèse, déclara au concile de Ferrare (1438) que les Églises

orientales ignoraient totalement la forme de symbole en usage dans l'Église d'Occident, ainsi que son origine apostolique. Quelques années plus tard, l'humaniste italien Lorenzo Valla nia catégoriquement l'autorité apostolique du *Symbolum Apostolicum*.

Il est certain, d'après de récentes recherches sur le sujet, que les affirmations essentielles du Symbole remontent à l'âge apostolique, tandis que sa forme actuelle ne s'est développée que graduellement. Sa longue histoire se relie étroitement au progrès constant de la liturgie baptismale et de la préparation des catéchumènes. Rien ne fit davantage pour l'apparition d'un « Symbole », que la nécessité d'une formule de ce genre pour la profession de foi des candidats au sacrement de l'initiation. Depuis le temps des apôtres, la pratique de l'Église exigeait avant le baptême, une profession de foi explicite aux doctrines essentielles de Jésus-Christ. Les candidats devaient apprendre par cœur une formule donnée, et la réciter à haute voix devant l'assemblée réunie. De cette coutume naquit le rite solennel de la *traditio* et de la *redditio symboli*. La confession de la foi faisait partie intégrante de la liturgie, et sans admettre pleinement ce fait, il est impossible de saisir l'histoire du Symbole.

Une étude de l'histoire primitive du Symbole révèle deux formes distinctes : la formule christologique et la formule trinitaire.

1. *La formule christologique.*

La formule la plus primitive du Symbole est conservée dans les *Actes des Apôtres*, 8, 37. Philippe baptisa l'eunuque d'Éthiopie lorsque celui-ci eut professé sa foi : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Ce passage prouve que le Symbole débuta par la confession de la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu. Il n'était pas nécessaire d'exiger davantage des candidats au baptême. La confession du messianisme de Jésus suffisait, particulièrement, pour les convertis du judaïsme. Avec le temps, on ajoute des titres de plus en plus nombreux. Peu après, le mot « Sauveur » vint s'incorporer à la formule. Ainsi apparut l'acrostiche ΙΧΘΥΣ, symbole en faveur dans le monde hellénistique, car ΙΧΘΥΣ, « poisson », contient les initiales des

cinq mots grecs signifiant : « Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur. » Tertullien et l'inscription d'Abercius attestent la popularité de cette formule dans la dernière moitié du IIe siècle. Bien avant cependant, on trouve dans l'ancienne littérature chrétienne des professions de foi au Christ d'un caractère plus formel et en même temps d'une portée plus étendue. Déjà l'épître de S. Paul aux Romains (1, 3) présentait l'Évangile de Dieu comme le message de « son Fils, issu selon la chair de la race de David, et selon son esprit de sainteté, établi dans sa puissance de Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ, notre Seigneur ». Des formules de ce genre se rencontrent dans *I Cor.*, 15, 3, et *I Petr.*, 3, 18-22. Il est possible qu'elles aient été en usage dans la liturgie. Cette conclusion ressort d'elle-même lorsqu'on examine notamment le sommaire de l'œuvre de la Rédemption que S. Paul donne dans *Phil.*, 2, 5-11. Vers l'an 100, Ignace d'Antioche (*Trall.*, 9) proclamait sa foi au Christ en des termes qui rappellent beaucoup le second article du Symbole des Apôtres : « Jésus-Christ, de la race de David (fils) de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce Pilate, qui a été véritablement crucifié, et est mort, aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts. C'est son Père qui l'a ressuscité, et c'est lui aussi (le Père), qui nous ressuscitera en Jésus-Christ, nous qui croyons en lui, en dehors de qui nous n'avons pas la vie véritable. »

2. *La formule trinitaire.*

A côté de la formule christologique, il existait pour le rite baptismal, une confession de foi trinitaire, dès l'époque apostolique. C'est elle qui finit par devenir la forme prédominante. Le commandement du Seigneur : « Baptisez toutes les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », suggérait cette règle de foi. Vers 150, le martyr Justin rapporte (*Apol.*, 1, 61) que le candidat au baptême « reçoit l'ablution avec de l'eau au nom de Dieu le Père et Seigneur de l'univers, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit ». L'*Epistola Apostolorum*, composée vers la même date, étend déjà cette profession

de foi, de trois sections à cinq. Son Symbole contient, non seulement la foi dans le Père Tout-Puissant, et en Jésus-Christ, notre Sauveur, et dans le Saint-Esprit, le « Paraclet », mais ajoute : « Et dans la Sainte Église et dans la rémission des péchés. »

3. *La formule de synthèse.*

Avec l'*Epistula Apostolorum*, nous voyons la formule fondamentale à trois éléments s'étendre par l'addition de deux articles. Mais cette méthode de développement n'est pas la seule. Il en existait une autre qui consistait à donner une expression plus détaillée à l'un ou à l'autre des articles du Symbole. Cette seconde manière est représentée par un type que nous pouvons appeler la formule de synthèse, et qui combine en fait les formules christologique et trinitaire. La confession du Christ, originairement distincte (elle garde encore son existence indépendante dans la *praefatio* de la liturgie eucharistique), entra dans le symbole trinitaire et en bouleversa la symétrie primitive. Il en résulta une formule de huit ou neuf propositions avec une règle de foi christologique détaillée, du genre de celle qui avait cours à Rome vers 200. Le rite romain du baptême que décrit la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte donne le Symbole suivant :

Credo in Deum patrem omnipotentem
Et in Christum Jesum, filium Dei
Qui natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine
Et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus,
Et resurrexit die tertia vivus a mortuis,
Et ascendit in caelis,
Et sedit ad dexteram patris
Venturus judicare vivos et mortuos
Et in Spiritum Sanctum et sanctam ecclesiam,
Et carnis resurrectionem.

Cet ancien Symbole romain est déjà familier à Tertullien à la fin du second siècle, et nous avons bien des raisons de croire qu'il était apparu longtemps avant que nous en entendions parler pour la première fois. Il faut reconnaître cette forme romaine du Symbole, comme l'ont démontré des recherches

approfondies, pour la mère de tous les symboles occidentaux et de notre Symbole des Apôtres. Au cours du IIIe siècle, elle passa d'une Église à l'autre, et finit par prévaloir universellement. Mais il est impossible de prouver (comme Kattenbusch tenta de le faire) que ce Symbole romain fut aussi l'archétype des formes orientales. Nous sommes plutôt là en présence de deux rameaux indépendants d'un même tronc commun qui avait ses racines en Orient.

On peut cependant apercevoir en Orient un mode de développement semblable à celui que l'on suit en Occident. A une confession trinitaire simple sont venues s'ajouter des déclarations christologiques. Mais tandis que l'Occident insistait sur la naissance de la Vierge Marie, l'Orient introduisait de nouvelles propositions sur la naissance éternelle, antérieure à la création du monde. On a qualifié ces additions d' « anti-hérétiques ». Mais rares et isolés sont les cas où il est possible de les rattacher avec certitude à la lutte contre l'hérésie. La plupart doivent leur introduction à une nécessité intérieure de l'Église, celle de faire entrer de plus en plus dans le Symbole, sous une forme abrégée, les principaux dogmes du christianisme, pour l'instruction des catéchumènes. La liturgie du baptême partit d'un rite simple pour aboutir à un rite solennel. Le symbole baptismal connut une évolution parallèle, d'une confession trinitaire simple en un résumé rapide de la doctrine chrétienne. Comme il y eut diverses liturgies, il y eut également plusieurs formules de Symbole. Les plus connues en Orient sont celle de Jérusalem, conservée dans les *Instructions catéchétiques* de Cyrille, et celle de Césarée, telle que la rapporte l'historien Eusèbe. Le Symbole de Nicée est-il une forme modifiée du modèle de Césarée ou de celui de Jérusalem, la question reste matière à discussion.

Il est donc évident que le texte actuel du Symbole des Apôtres n'apparut pas avant le début du VIe siècle. On le rencontre pour la première fois chez Césaire d'Arles. Le Symbole romain du Ve siècle diffère encore considérablement du nôtre. Il ne contient pas les mots : *creatorem caeli et terrae — conceptus — passus, mortuus, descendit ad inferos — catholicam — sanctorum communionem — vitam aeternam*. Cependant, tous les éléments doctrinaux du Symbole des Apôtres apparaissent déjà

vers la fin du premier siècle, dans les formules nombreuses et variées que contient la littérature chrétienne primitive.

Éditions : ES 1-14. — A. Hahn, Bibliothek der Symbole. 3e éd. Breslau, 1897. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 587. — H. Lietzmann, Symbole der alten Kirche. 2e éd. (KT 17 et 18). Berlin, 1931.

Études : F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol. 2 vol. Leipzig, 1894 et 1900. — B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche. Paderborn, 1898. — H. Wheeler, The Apostles' Creed, its History and its Contents. New York, 1912. — Holl-Harnack-Lietzmann : SAB (1919) 2-11; 112-116; 269-274. — H. Lietzmann, Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses : Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen, 1921, 226-242; *idem*, Symbolstudien : ZNW 21 (1922) 1-34; 22 (1923) 257-279; 24 (1925) 193-203; 26 (1927) 75-95; *idem*, Histoire de l'Église ancienne, II. Paris, 1937, 106-113. — J. Brinktrine, Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbole : ThQ 102 (1921) 156-190. — A. Nussbaumer, Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog Justins des Märtyrers. Paderborn, 1921. — R. Seeberg, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols : ZKG 40 (1922) 1-41. — F. J. Badcock, The old Roman Creed : JThSt 23 (1922) 362-389; *idem*, Le credo primitif d'Afrique : RBd 45 (1933) 3-9; *idem*, The Apostles' Creed : ChQ 118 (1934) 40-56; *idem*, The History of the Creeds. 2e éd. London, 1938. — F. Loofs, Das Nicaenum : Festgabe für K. Müller. Tübingen, 1922, 68-82. — M. Wanach, Die Rythmik im altrömischen Symbol : ThStKr 95 (1923) 125-133. — E. Norden, Agnostos Theos. Leipzig, 1923, 263-276. — A. J. Coan, The Rule of Faith in the Ecclesiastical Writings of the First Two Centuries. Diss. Washington, 1924. — A. Westphal, Le symbole des apôtres : ses origines, sa formation, la valeur religieuse de son enseignement. Neuilly, 1924. — K. Lake, The Apostles' Creed : HThR 17 (1924) 173-183. — R. H. Connolly, On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus : JThSt 25 (1924) 131-139. — P. Feine, Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testamentes. Leipzig, 1925. — A. MacDonald, The Apostles' Creed. 2e éd. New York, 1925. — E. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon : ZNW 25 (1926) 38-88. — O. Smital, Symbolum apostolicum. New York, 1929. — B. Capelle, Le symbole romain au IIe siècle : RBd 39 (1927) 37-45; *idem*, Les origines du symbole romain : RTAM (1930) 5-20; *idem*, Alcuin et l'histoire du symbole de la messe : RTAM 6 (1934) 249-260. — J. de Ghellinck, L'histoire du symbole des apôtres. A propos d'un texte d'Eusèbe : RSR 18 (1928) 118-125. — J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, II. 1928, 141 sq.; *idem*, Les origines du symbole baptismal : RSR 20 (1930) 97-124. — L. Froidevaux, Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge : RSR 18 (1929) 193-247. — H. Koch, Lo stilo delle antiche formule di fede : RR 5 (1929) 50-59. — A. Jeremias, Die Bedeutung des Mythos für das Apostolische Glaubensbekenntnis. Leipzig, 1930. — R. Abramowski, Das Symbol des

Amphilochius : ZNW 29 (1930) 129-135. — J. Burr, Studies on the Apostles' Creed. London, 1931. — H. du Manoir, Le symbole de Nicée au concile d'Éphèse : Greg 12 (1931) 104-137. — N. Akinian et R. P. Casey, Two Armenian Creeds : HThR 24 (1931) 143-151. — A. Müller, Werdestufen des Glaubensbekenntnisses. Stuttgart, 1932. — J. Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. Leipzig, 1932. — E. v. Dobschütz, Das Apostolicum in biblisch-theologischer Beleuchtung. Giessen, 1932. — G. Morin, L'origine du symbole d'Athanase : témoignage inédit de saint Césaire d'Arles : RBd 44 (1932) 207-219. — G. Morin, Le symbole de saint Césaire d'Arles : RBd 46 (1934) 178-189. — F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians : AC 4 (1933) 138-146. — C. H. Moehlman, The Origin of the Apostles' Creed : JR 13 (1933) 301-319. — A. M. Hunter, The Apostles' Creed : ExpT 45 (1933) 123-128. — J. Ruiz Goyo, Los orígenes del Símbolo apostólico : EE 13 (1934) 316-337. — J. A. de Aldama, El símbolo Toledano I.I. : Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos (Analecta Gregor., t. VII). Rome, 1934. — K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. 2 vol. Leipzig, 1935. — A. d'Alès, Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi : RSR 26 (1936) 85-92. — J. Lebon, Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi : RHE 32 (1936) 537-547. — J. Lebon, Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine : RHE 32 (1936) 809-876. — I. Ortiz de Urbina, Textus symboli Nicaeni : OCP 2 (1936) 330-350. — J. Madoz, Le symbole du XIe concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur (Spicilegium sacrum Lovaniense, fasc. 19). Louvain, 1938. — J. Madoz, Le symbole du IVe concile de Tolède : RHE 34 (1938) 5-20. — F. Cavallera, Le *De Fide* de Bachiarius, Egeria, le symbole du Toletanum, I : BLE (1938) 88-97. — P. J. de Perez, La Cristologia en los Símbolos Toletanos, IV, VI, y XI. Rome, 1939. — A. C. Outler, Origen and the *regulae fidei* : CH 8 (1939) 212-221. — F. R. M. Hitchcock, Holy Communion and Creed in Clement of Alexandria : ChQ 129 (1939) n° 257. — W. M. Peitz, Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei (Miscellanea historiae pontificiae 1, 1). Rome, 1939. — H. J. Carpenter, The Birth from Holy Spirit and the Virgin in the Old Roman Creed : JThSt 40 (1939) 31-36. — G. Hoffmann, De praeparatione definitionis Concilii Florentini de Symbolo : Acta Acad. Velehradensis XIV (1940) 161 sq. — J. Creyghton, Credo. Het geheim van de Apost. Geloofsbelijdenis. 's Hertogenbosch, 1941. — W. Robinson, Historical Survey of the Church's Treatment of New Converts with Reference to Pre- and Post-baptismal Instruction : JThSt 42 (1941) 42-53. — O. Cullmann, Les origines des premières confessions de foi : RHPR 21 (1941) 77-110. — H. J. Carpenter, *Symbolum* as a Title of the Creed : JThSt 43 (1942) 1-11. — O. Cullmann, L'essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions : RHPR 22 (1942) 30-42. — I. Ortiz de Urbina, L' « homousios » preniceno : OCP 8 (1942) 194-209. — H. J. Carpenter, Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries : JThSt 44 (1943) 1-11. — M. Villain, Rufin d'Aquilée, commentateur du Symbole des Apôtres : RSR (1944) 129-156. — S. Liberty, The Importance of Pon-

tius Pilate in Creed and Gospel : JThSt 45 (1944) 38-56. — J. Madoz, El Símbolo del Concilio XVI de Toledo. Madrid, 1946. — J. de Ghellinck, Patristique et moyen âge, t. I : Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres. Bruxelles-Paris, 1946. — P. Nautin, Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole. Paris, 1947. — I. Ortiz de Urbina, El Símbolo Niceno. Madrid, 1947. — Th. Camelot, « Symbole de Nicée » ou Foi de Nicée ? : OCP 13 (1947) 425-433. — L. Bieler, The « Creeds » of St. Victorinus and St. Patrick : TS 9 (1948) 121-124. — O. Cullmann, Les premières confessions de foi chrétienne, 2e éd. Paris, 1948. — A. van Selms, Licht uit licht. Het christelijk geloof naar de belijdenis van Nicea. Amsterdam, 1948. — J. H. Crehan, Early Christian Baptism and the Creed. London, 1950. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950. — E. Lichtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel : ZKG 63 (1950) 1-74. — J. Quasten, Baptismal Creed and Baptismal Act in St. Ambrose's De mysteriis and De sacramentis : Mélanges de Ghellinck, I (1951) 109-120. — Th. Camelot, Les récentes recherches sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique : RSR 39 (1951) 323-337. — B. Capelle, L'introduction du symbole à la messe : Mélanges de Ghellinck, I (1951) 1003-1027. — B. Botte, Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte : *ibid.* 189-200. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 5-202. — I. Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon : CGG 1 (1951) 389-418. — P. Benoît, Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament : Lúmière et vie 1 (1952) 61-80. — J. Lebon, Le sort du consubstantiel nicéen : RHE 47 (1952) 485-529. — J. N. D. Kelly, Rufinus, A Commentary on the Apostles' Creed (ACW 20) London, 1955.

2. La Didachè

L'index du manuscrit où l'on découvrit la *Didachè*, désigne celle-ci sous la forme abrégée : Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Mais le titre complet de cet ouvrage est : Διδαχὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, c'est-à-dire, « Enseignement du Seigneur aux Gentils, transmis par les Douze Apôtres ». Ce dernier semble être le titre primitif. L'auteur ne révèle pas son nom. Il serait cependant téméraire de prétendre, comme le suggérait Duchesne, que ce titre indique une autorité apostolique. Le texte ne le justifie d'aucune manière. L'auteur voulait donner un résumé rapide de la doctrine du Christ, comme les apôtres l'avaient enseignée aux nations. Ce titre n'aurait pas d'autre raison.

La Didachè est le document le plus important de la période qui

suivit immédiatement les apôtres, et la source la plus ancienne que nous possédons de la législation ecclésiastique. Elle demeura complètement inconnue jusqu'en 1883. C'est alors que le métropolite grec de Nicomédie, Philothée Bryennios, la publia à partir d'un manuscrit grec sur parchemin (1057) du patriarcat de Jérusalem. Elle a depuis enrichi et approfondi de façon stupéfiante notre connaissance des débuts de l'Église. Les savants, constamment intéressés par son précieux contenu, ont tiré de ce petit livre une stimulation et une lumière qui n'ont jamais décru.

D'après le titre seul, on pourrait s'attendre à découvrir dans le contenu la prédication évangélique du Christ. La Didachè est en fait une collection de préceptes moraux, d'instructions sur l'organisation des communautés, et de règlements concernant les fonctions liturgiques. Nous y trouvons un ensemble de prescriptions qui nous donnent une image excellente de la vie chrétienne au IIe siècle. Elle représente en fait le plus ancien règlement ecclésiastique et le prototype vénérable de toutes les collections postérieures de Constitutions et de Canons apostoliques, qui marquent les débuts de la législation de l'Église en Orient et en Occident.

1. *Contenu.*

L'ensemble du traité se divise en seize chapitres dans lesquels on distingue deux parties principales. La première (ch. 1-10) donne des instructions liturgiques. Le seconde (ch. 2-15) comprend des ordonnances disciplinaires. Le chapitre sur la *parousia* du Seigneur et les devoirs qui en découlent pour le chrétien, forme la conclusion.

La première section (ch. 1-6) de la partie liturgique donne des directives pour l'instruction des catéchumènes. La présentation de celles-ci prend un forme très curieuse. L'auteur fait entrer les règles de morale dans un tableau des deux voies, celle du bien et celle du mal. Le texte commence ainsi :

> Il y a deux voies : l'une de la vie, l'autre de la mort ; mais entre les deux voies une grande différence. Or la voie de la vie est la suivante : d'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé ; en second lieu, tu aimeras ton prochain comme

toi-même ; et ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, toi non plus ne le fais pas à autrui (1, 1-2).

La description de la voie de la mort nous amène au cinquième chapitre :

Voici maintenant la voie de la mort. Avant tout elle est mauvaise et pleine de malédiction : meurtres, adultères, convoitises, fornications, vols, idolâtrie, pratiques magiques, empoisonnements, rapines, faux témoignages, hypocrisie, duplicité du cœur, ruse, orgueil, malice, arrogance, avarice, obscénité de langage, jalousie, insolence, faste, forfanterie, absence de toute crainte.

Cette formule des deux voies, qui devient ici une méthode de base pour la formation des catéchumènes, porte l'empreinte d'une idée grecque connue depuis longtemps. On l'utilisait dans les synagogues hellénistiques pour instruire les prosélytes. — Les chapitres 7-10 ont une très grande importance pour l'histoire de la liturgie. Ils donnent d'abord des directives pour l'administration du baptême.

Pour le baptême, donne-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans de l'eau courante. S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau et à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as (assez) ni de l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (7, 1-3).

Le baptême par immersion dans l'eau courante, rivières ou fontaines, était, d'après cette citation, la manière ordinaire d'administrer le sacrement. Le baptême par infusion était autorisé en cas de nécessité. Telle est l'unique référence que fournissent le premier et le second siècles à propos du baptême par infusion.

La Didachè contient encore un précepte formel ordonnant le jeûne. Le candidat et le ministre du baptême sont invités tous les deux à jeûner avant l'administration du sacrement (7, 4). Les mercredis et vendredis sont prescrits comme jours fixes de jeûne. Cette coutume était dirigée contre la pratique juive qui gardait le jeûne traditionnel du lundi et du jeudi (8, 1).

Prière et liturgie.

La récitation du *Notre Père* trois fois par jour est pour le fidèle une obligation. Les chapitres 9 et 10 sont importants pour l'histoire de la liturgie, car ils contiennent les plus anciennes prières eucharistiques connues jusqu'ici :

Quant à l'Eucharistie, rendez grâces ainsi. D'abord pour le calice :
Nous te rendons grâces, ô notre Père,
Pour la sainte vigne de David ton serviteur,
Que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur.
Gloire à toi dans les siècles !
Puis pour le pain rompu :
Nous te rendons grâces, ô notre Père,
Pour la vie et la science
Que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur.
Gloire à toi dans les siècles !
Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout,
Qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume.
Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles !
Que personne ne mange et ne boive de votre Eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens » (9).

On a prétendu plusieurs fois que ces prières n'étaient pas spécifiquement eucharistiques, mais de simples prières de table. Cette opinion est insoutenable. Le développement sur l'Eucharistie se relie étroitement à celui sur le baptême, signe que ces deux sacrements étaient associés aussi dans la pensée de l'auteur. Ajoutons que les non-baptisés sont expressément exclus de la réception de l'Eucharistie. Le dixième chapitre est une prière après la communion :

Après vous être rassasiés, rendez grâces ainsi :
Nous te rendons grâces, ô Père Saint !
Pour ton saint nom

Que tu as fait habiter dans nos cœurs,
Pour la connaissance, la foi et l'immortalité
Que tu nous as révélées par Jésus ton serviteur.
Gloire à toi dans les siècles !
C'est toi, maître tout-puissant,
Qui as créé l'univers à l'honneur de ton nom,
Qui as donné aux hommes la nourriture et la boisson en jouissance pour qu'ils te rendent grâces ;
Mais à nous tu as donné une nourriture et un breuvage spirituels et la vie éternelle par ton serviteur.
Avant tout, nous te rendons grâces, parce que tu es puissant.
Gloire à toi dans les siècles (10, 1-4).

Ce passage appelle expressément l'eucharistie une nourriture et un breuvage spirituels (πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτόν), et l'auteur ajoute : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! » (10, 6).

Bien des indices, et le contexte particulièrement, permettent d'assurer que ces prescriptions devaient réglementer la première communion des nouveaux baptisés lors de la veillée pascale. L'office eucharistique ordinaire du dimanche est décrit au chapitre 14 :

> Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. Celui qui a un différend avec son compagnon ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice, car voici ce qu'a dit le Seigneur : « Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre un sacrifice pur ; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations. »

La référence précise à l'eucharistie comme sacrifice (θυσία) et l'allusion à *Malachie*, 1, 10 sont significatives.

Confession.

Le fait que l'auteur insiste sur la confession préalable à la réception de l'eucharistie ne présente pas un moindre intérêt. Il s'agit ici très probablement d'une confession liturgique des péchés, à la manière de notre *Confiteor*. De même le chapitre 4, 14 demande une confession des péchés avant la prière dans l'église : « Dans l'assemblée, tu feras l'exomologèse de tes péchés et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise. »

Hiérarchie.

La Didachè ne fournit aucune indication permettant d'affirmer l'existence d'un épiscopat monarchique. Les chefs de la communauté reçoivent le titre d'*episcopoi* et de *diakonoi*. Mais ces *episcopoi* étaient-ils de simples prêtres ou des évêques, on ne peut en trancher avec certitude. Nulle part il n'est fait mention des prêtres :

> Ainsi élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés ; car ils remplissent eux aussi, près de vous, le ministère des prophètes et des docteurs. Donc ne les méprisez pas ; car ils sont les hommes honorés d'entre vous, avec les prophètes et les docteurs (15, 1-2).

Cette référence nous invite à conclure qu'à côté de la hiérarchie locale, ceux qu'on appelait les prophètes jouaient un rôle important. Au chapitre 13, 3, nous lisons à leur sujet : « Ils sont vos grands prêtres. » Ils ont le droit de célébrer l'eucharistie : « Laissez les prophètes rendre grâces (εὐχαριστεῖν) autant qu'ils le voudront » (10, 7). Ils ont droit à la dîme de tous les profits : « Tu prendras donc, du pressoir et de l'aire, des bœufs et des brebis, les prémices de tous les produits, tu les donneras aux prophètes... De même, si tu ouvres une amphore de vin ou d'huile, prélèves-en les prémices et donne-les aux prophètes. Sur ton argent, sur tes vêtements, sur toute sorte de richesse, prélève les prémices, selon ton appréciation, et donne-les selon le commandement » (13, 3-7). La position qu'ils occupaient jouissait d'une haute estime, car on disait des prophètes qu'ils ne pouvaient être jugés : « Il ne doit pas être jugé par vous : car c'est Dieu qui le jugera » (11, 11). Les critiquer est, en effet, un péché contre le Saint-Esprit : « Vous n'éprouverez et ne critiquerez aucun prophète qui parle en esprit : car « tout péché sera remis, mais ce péché-là ne le sera pas » (11, 7).

Charité et action sociale.

La Didachè donne des principes de charité et d'action sociale d'un très grand intérêt. Elle recommande hautement l'aumône, mais elle insiste aussi sur le devoir de gagner sa vie par le travail. L'obligation de pourvoir aux besoins des autres dépend de leur incapacité de travailler :

> Si le nouveau venu ne fait que passer, secourez-le de votre mieux ; mais il ne demeurera chez vous que deux ou trois jours, si c'est nécessaire ; s'il veut s'établir chez vous, et qu'il soit artisan, qu'il travaille et qu'il se nourrisse ; mais s'il n'a pas de métier, que votre prudence avise à ne pas laisser un chrétien vivre oisif parmi vous. S'il ne veut pas agir ainsi, c'est un trafiquant du Christ ; gardez-vous des gens de cette sorte (12, 2-5).

Ecclésiologie.

La notion d' « Église » possède dans la Didachè la note d'universalité. Au premier plan de la conscience chrétienne apparaît l'idée d'une Église embrassant le monde entier. Le mot ἐκκλησία ne désigne pas seulement la réunion des fidèles assemblés pour la prière, mais aussi le nouveau peuple ou la nouvelle race des chrétiens qui auront un jour demeure stable dans le royaume de Dieu. Les attributs d'*unité* et de *sainteté* sont particulièrement soulignés. Le symbole de cette unité de toutes les unités est le pain eucharistique qui, composé d'une multitude de grains, ne forme cependant qu'un seul pain. Une des prières exprime cette idée :

> Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume (9, 4).

Un autre passage formule la demande suivante :

> Souviens-toi, Seigneur, de délivrer ton Église de tout mal, et de la rendre parfaite dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé (10, 5).

Eschatologie.

L'attitude eschatologique est dominante dans la Didachè. Elle apparaît de temps à autre dans les prières eucharistiques : « Vienne la grâce, et que ce monde passe ! » Elle provoque leur conclusion finale, l'araméen *Maran Atha,* « Mon Seigneur, viens ! » Elle envahit enfin complètement ce dernier chapitre. L'heure est incertaine, tout chrétien le sait, mais il sait aussi que la *parousia,* la seconde venue du Seigneur, est imminente. Il est donc nécessaire que les chrétiens se réunissent souvent pour chercher le bien de leurs âmes. La Didachè indique les signes qui doivent annoncer la *parousia* et la résurrection des morts : les faux prophètes et les corrupteurs se multiplieront, les brebis se transformeront en loups, l'amour se changera en haine. Alors le séducteur de ce monde apparaîtra comme le Fils de Dieu ; il fera des signes et des prodiges, et la terre sera livrée entre ses mains. « Alors toute créature humaine subira l'épreuve du feu. » Beaucoup se scandaliseront et se perdront. Mais ceux qui persévéreront dans leur foi seront sauvés. Alors, le monde verra le Seigneur venant sur les nuées du ciel et tous les saints avec lui. Les chrétiens sont donc avertis : « Veillez sur votre vie ; ne laissez ni s'éteindre vos lampes, ni se détendre la ceinture de vos reins ; mais soyez prêts, car vous ignorez l'heure où notre Seigneur viendra » (16, 1).

2. *Date de la composition.*

Le problème capital de la Didachè est celui de la date de sa composition. Des études critiques récentes sur le texte ont révélé un étroit parallélisme entre les chapitres 1-6 de la Didachè et 18-20 de l'Épître de Barnabé. Mais cette ressemblance équivaut-elle à une dépendance effective de la Didachè par rapport à Barnabé, on en peut douter sérieusement. En tout cas, il est impossible d'établir une telle parenté de façon incontestable. Une autre explication est tout à fait plausible : puisque, dans les passages en question, chacun des deux ouvrages traite des Deux Voies, il est possible que tous les deux puisent à une troisième source. Les rapprochements tentés entre la Didachè et le *Pasteur d'Hermas* ou le *Diatessaron* de Tatien n'ont pas jusqu'ici conduit à des résultats définitifs. Une seule chose est

certaine : la section 1, 3 *c* à 2, 1, a été insérée plus tard dans le texte. Peut-être est-ce le cas aussi pour les chapitres 6 et 14. La Didachè, prise comme un tout, n'est pas une œuvre cohérente, mais plutôt une compilation sans art de textes qui existaient déjà. Elle n'est guère autre chose qu'un ensemble de règlements ecclésiastiques ayant connu un certain usage et acquis par la force de loi. Bien des contradictions dans la Didachè s'expliqueraient par le fait que le compilateur n'a pas réussi à unifier des matériaux préexistants.

Le témoignage interne est d'un plus grand secours pour déterminer la date de la compilation. Il est certain, d'après le contenu de la Didachè, que celle-ci ne remonte pas aux temps apostoliques. Preuve en est l'opposition antijuive qui y point déjà. L'abandon des coutumes de la synagogue se poursuit. De plus, un tel ensemble d'ordonnances ecclésiastiques présuppose une période de stabilisation d'une certaine durée. Des détails épars montrent que l'âge apostolique n'est plus contemporain, mais entré déjà dans l'histoire. La Didachè approuve le baptême par infusion. Elle doit réaffirmer avec force le respect des prophètes du Nouveau Testament qui se perd. Plusieurs détails, par contre, indiquent une origine proche des temps apostoliques. La liturgie, telle que la décrivent les chapitres 7-10, est de la plus grande simplicité. Le baptême dans l'eau courante, c'est-à-dire dans les rivières, est encore de règle. Le baptême par infusion n'est permis que par exception. On n'y trouve, de plus, aucune trace d'une formule universelle de symbole ou d'un canon du Nouveau Testament. Les prophètes célèbrent encore l'Eucharistie, et il est nécessaire de souligner que les ministres véritables de la liturgie, les évêques et les diacres, ont droit à non moins d'honneur et de respect de la part des fidèles. Tous ces faits attestent que la Didachè dut voir le jour entre 100 et 150. Elle fut, en toute vraisemblance, composée en Syrie. Cependant, comme l'a montré récemment E. Peterson, le texte qu'a publié Bryennios, semble être de date plus tardive et théologiquement tendancieux.

La Didachè jouissait dans l'antiquité d'une telle considération et d'un tel respect, que beaucoup l'estimaient à l'égal des livres du Nouveau Testament. Aussi Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 25, 4), Athanase (*Ep. fest.*, 39) et Rufin (*Comm. in symb.*, 38) jugèrent-ils nécessaire d'affirmer que la Didachè n'est pas un livre canonique, et qu'on doit la ranger parmi les apocryphes. Elle servit de modèle à des ouvrages liturgiques et à des écrits de droit ecclésiastique postérieurs comme la *Didascalie syriaque*, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome et les *Constitutions des Apôtres*. On l'utilisait aussi, au dire d'Athanase, pour l'instruction des catéchumènes.

3. *Transmission du texte.*

Les sources qui font autorité pour le texte de la Didachè sont les suivantes :

Grecques : 1) Le Codex Hiérosolymitain du patriarcat grec de Jérusalem, autrefois dans la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Constantinople. Il fut écrit en 1056 par un notaire du nom de Léon. Le texte y figure après les épîtres de Barnabé et de Clément et avant celles de S. Ignace. 2) Le texte grec des chapitres 1, 3-4 et 2, 7-3, 2, est conservé sur un parchemin d'Oxyrhynchos, du quatrième siècle. 3) Les chapitres 1-6 sont incorporés dans les chapitres 18-20 de l'Épître de Barnabé. 4) Les Canons des Apôtres, compilés en Égypte au IVe siècle, contiennent les chapitres 1, 1-3 et 2, 2-4, 8. Le septième livre des *Constitutions Apostoliques*, composé en Syrie au IVe siècle, inclut presque tout le texte de la Didachè.

Latines : Il reste deux fragments d'une traduction latine qui doit dater du IIIe siècle. Le plus court, tiré d'un manuscrit de Melk du IXe ou Xe siècles, comprend les chapitres 1, 1-3, et 2, 2-6 de la Didachè. Le second, découvert dans un manuscrit de Munich (Cod. Monac. lat. 6264) du XIe siècle, donne les chapitres 1, 1-2 et 2, 2-6, 1. Récemment, une partie considérable (chapitres 10, 3 *b* 12, 2*a*) d'une traduction copte du Ve siècle a été trouvée sur un papyrus (927) du British Museum. D'après ce fragment, une prière à dire sur l'huile de l'onction (μύρον) suivait les prières eucharistiques. L'huile dont il s'agit ici est probablement le chrême utilisé dans l'administration des sacrements du baptême et de la confirmation. Ajoutons aux manuscrits déjà mentionnés, des fragments de traductions en syriaque, arabe, éthiopien et géorgien.

Éditions : J. Rendel Harris, The Teaching of the Twelve Apostles (with Facsimile of the Manuscript). Baltimore and London, 1887. — J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, The Apostolic Fathers. London and New York, 1893. — A. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel (TU 2). Leipzig, 2e éd. 1893. — F. X. Funk, Patres Apostolici I 2. Tübingen, 1901, 2-37. — K. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Tübingen, 1924, 1-9. — G. Rauschen, Monumenta aevi apostolici (FP 1). Bonn, 1904, 2e éd. 1914, 9-29. — K. Lake, The Apostolic Fathers (LCL). London and New York, 1930, 303-333. — H. Lietzmann, Die Didache, mit kritischem Apparat (KT 6). Berlin, 1936. — Th. Klauser, Doctrina duodecim Apostolorum (FP 1). Bonn, 1940. — *Traductions françaises* : H. Hemmer, Les Pères Apostoliques. Paris, 1907. E. Besson, La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres. Trad. et comm. Bihorel-lès-Rouen, 1948. — *Anglaises* : J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, l. c. — C. Bigg, The Doctrine of the Twelve Apostles. London, 1898. Revised edition by A. J. MacLean. London and New York, 1922. — K. Lake, l. c. — F. X. Glimm, FC 1, 165-184. — J. A. Kleist, ACW 6 (1948) 3-25. — C. C. Richardson, LCC 1 (1953), 161-170. — *Allemandes* : Harnack, l. c. — R. Knopf, Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband. Tübingen, 1920, 1-40. — F. Zeller, Die Apostolischen Väter (BKV² 35). Kempten et Munich, 1918, 6-16. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen, 2e éd. 1924, 560-565. — H. Lilje, Die Lehre der 12 Apostel. Berlin, 1938. — A. M. Schneider, Stimmen aus der Frühzeit der Kirche. Cologne, 1948, 11-23. — *Italiennes* : M. dal Prada, La Didache. Vicenza, 1938. — G. Bosio, I Padri Apostolici. Turin, 1940, 1-59. — *Espagnole* : D. Ruiz Bueno, BAC. Madrid, 1950, 29-94.

Études : J. A. Robinson, Barnabas, Hermas and the Didache. London, 1920. — J. V. Bartlet, The Didache Reconsidered : JThSt 22 (1921) 239-249. — A. Loisy, La Didache et les lettres des Pères Apostoliques : RHL 7 (1921) 433-481. — R. H. Connolly, The Use of the Didache in the Didascalia : JThSt 24 (1923) 147-157. — F. R. M. Hitchcock, Did Clement of Alexandria know the Didache ? : JThSt 24 (1923) 297-401. — R. H. Connolly, New Fragments of the Didache : JThSt 25 (1924) 151-153. — G. Horner, A New Papyrus Fragment of the Didache in Coptic : JThSt 25 (1924) 225-231. — C. Schmidt, Das koptische Didache-Fragment des British Museum : ZNW 24 (1925) 81-99. — J. Muilenburg, The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles. Marburg, 1929. — U. Hüntemann, Ad cap. I Doctrinae XII apostolorum : Ant 6 (1931) 195-196. — F. C. Burkitt, Barnabas and the Didache : JThSt 33 (1932) 25-27. — R. H. Connolly, The Didache in Relation to the Epistle of Barnabas : JThSt 33 (1932) 237-253. — G. Peradze, Die Lehre der zwölf Apostel in den georgischen Ueberlieferungen : ZNW 31 (1932) 111-116. — G. Dix, Didache and Diatessaron : JThSt 34 (1933) 242-250. — Athenagoras, Νεώτεραι ἀπόψεις ἐπὶ τῆς Διδασκαλίας, Διδαχῆς καὶ τῶν ἀποστολικῶν Διαταγῶν : EPh 32 (1933) 481-510. — J. A. Robinson, The Didache, with Additional Notes by R. H. Connolly : JThSt 35 (1934) 113-146;

225-247. — A. Broekutne, Eine schwierige Stelle in einer alten Gemeindeordnung (Did. 11, 11) : ZKG 54 (1935) 576-582. — H. J. Cadbury, The Epistle of Barnabas and the Didache : JQR 26 (1936) 403-406. — H. Streeter, The Much-belaboured Didache : JThSt 37 (1936) 369-374. — R. H. Connolly, Canon Streeter on the Didache : JThSt 38 (1937) 364-378. — H. Lietzmann, Histoire de l'Église ancienne, I. Paris, 1936, 217-220. — R. H. Connolly, Barnabas and the Didache : JThSt 38 (1937) 165-167; *idem*, The Didache and Montanism : Downside Review 55 (1937) 339-347. — J. M. Creed, The Didache : JThSt 39 (1938) 370-387. — F. E. Vokes, The Riddle of the Didache : Fact or Fiction, Heresy ou Catholicism ? (SPCK), London, 1938. — Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser (Zum religions-und kulturgeschichtl. Verständnis von Didache 7, 1-3) : Pisciculi, Münster, 1939, 157-164. — W. L. Knox, Περικαθαίρων (Didache 3,4) : JThSt 40 (1939) 146-149. — W. Telfer, The Didache and the Apostolic Synod of Antioch : JThSt 40 (1939) 133-146; 258-271. — J. E. L. Oulton, Clement of Alexandria and the Didache : JThSt 41 (1940) 177-179. — I. Schuster, La Dottrina dei dodeci Apostoli e la Regula monasteriorum di S. Benedetto : SC (1942) 265-270. — W. Telfer, The Plot of the Didache : JThSt 45 (1944) 141-151. — E. J. Goodspeed, The Didache, Barnabas and the Doctrina : AThR 27 (1945) 228-247. — H. Katzenmayer, Zur Frage des Primats und der kirchlichen Verfassungszustände in der Didache : IKZ 55 (1947) 31-43. — O. A. Pieper, I John and the Didache of the Primitive Church : JBL 66 (1947) 437-451. — W. Bieder, Judas 22 f. (Didache 2, 7) : ThZ 6 (1950) 75-77. — G. Kittel, Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter : ZNW 43 (1950-1951) 54-112. — G. Sass, Die Apostel in der Didache : In memoriam E. Lohmeyer. Stuttgart, 1951, 233-239. — E. Peterson, Ueber einige Probleme der Didache-Ueberlieferung : RAC 27 (1952) 37-68. — J. P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline : RBibl 59 (1952) 219-238. — B. Altaner, Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum : VC 6 (1952) 160-167. — D. Ruiz Bueno, La paz en la Iglesia primitiva : Helmantica 3 (1952) 135-173. — J. Ruwet, Le canon alexandrin des Écritures : Bibl 33 (1952) 1-29. — E. Stommel, σημεῖον ἐκπετάσεως (Didache 16, 6) : RQ 48 (1953) 21-42. — A. Benoît, Le baptême chrétien au second siècle. Paris, 1953. — Pour les prières eucharistiques : J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (FP 7). Bonn, 1935-1937, 8-13. — H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8). Bonn, 1926, 230-238. — A. Greiff, Das älteste Pascharitual der Kirche, Didache 1-10 und das Johannesevangelium (Johanneische Studien 1). Paderborn, 1929. — R. D. Middleton, The Eucharistic Prayers of the Didache : JThSt 37 (1935) 259-267. — H. J. Gibbins, The Problem of the Liturgical Section of the Didache : JThSt 36 (1935) 373-387. — R. H. Connolly, Agape and Eucharist in the Didache : Downside Review 55 (1937) 477-489. — A. Arnold, Der Ursprung des christlichen Abendmahles. Freiburg i. B., 1937. — M. Dibelius, Die Mahlgebete in der Didache : ZNW 37 (1938) 32-41. — G. Dix, Primitive Consecration Prayers : TJHC 37 (1938) 261-283. — E. Peterson, Didache cap. 9 e

10 : EL 58 (1944) 3-13. — J. A. JUNGMANN, Missarum Solemnia. Wien, 1948, I, 17-19. — A. DIÉPART, L'archaïsme de la liturgie de la Didachè. Thèse Lic. Louvain; cf. RBPh (1950) 773. — Pour les passages relatifs à la pénitence, cf. J. HOH, Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert. Breslau, 1932, 103-111. — B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Bonn, 1940, 88-97. — Pour la question sociale, voir A. T. GEOGHEGAN, The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture (SCA 6). Washington, 1945, 122-133.

CHAPITRE II

LES PÈRES APOSTOLIQUES

On appelle Pères apostoliques les écrivains chrétiens du premier siècle et du début du second, dont l'enseignement est comme l'écho direct de la prédication des apôtres, qu'ils aient connu ceux-ci personnellement ou qu'ils aient écouté leurs disciples. L'Église primitive ignorait le terme de « Pères apostoliques ». Ce sont les érudits du XVII[e] siècle qui l'ont introduit. J.-B. Cotelier groupe sous ce nom (*Patres aevi apostolici*, 2 vol., 1672) cinq écrivains ecclésiastiques : Barnabé, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne et Hermas. Plus tard, leur nombre fut porté à sept par l'addition de Papias d'Hiérapolis et de l'auteur de l'*Épître à Diognète*. L'époque moderne y ajouta la Didachè. Cette classification, bien sûr, n'indique pas un groupe d'écrits homogène. Le *Pasteur* d'Hermas et la *Lettre de Barnabé* appartiennent, pour la forme et le contenu, aux apocryphes. Il faudrait ranger, par contre, la *Lettre à Diognète* en raison de son objet, parmi les œuvres des apologistes grecs.

Les écrits des Pères apostoliques ont un caractère pastoral. Leur contenu, comme leur style, les rapproche des livres du Nouveau Testament, spécialement des Épîtres. Ils représentent donc des éléments de jonction entre l'époque de la révélation et celle de la tradition, et apportent à la foi chrétienne un témoignage de la plus haute importance. Les Pères apostoliques appartiennent à des régions très diverses de l'Empire romain : Asie Mineure, Syrie, Rome. Ils écrivent pour des circonstances particulières. Malgré cela, ils présentent un ensemble d'idées unifié, qui donne une image précise de la doctrine chrétienne au tournant du siècle.

Ces œuvres ont pour trait typique leur caractère eschatologique. On y regarde comme imminente la seconde venue du Christ. Par ailleurs, le souvenir de la personne du Christ y reste encore très vivant, à cause des relations directes de leurs auteurs avec les apôtres. On y lit un profond désir du Christ,

le Sauveur parti et attendu, un désir qui prend souvent une forme mystique, comme chez Ignace d'Antioche. Les Pères apostoliques ne se fixent pas pour objet une exposition scientifique de la foi. Leurs écrits contiennent des déclarations de circonstance plutôt que des définitions doctrinales. En général, cependant, ils présentent une doctrine christologique uniforme. Le Christ est, pour eux, le Fils de Dieu préexistant, qui participa à la création du monde.

Éditions : O. Gebhardt. A. Harnack et Th. Zahn, Patrum Apostolicorum Opera 1-3. Leipzig, 1875-1877; vol. I en 2ᵉ éd. 1876-1878. Ed. minor 2ᵉ éd. 1920. — J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Pt. I, vol 1 et 2, S. Clement of Rome. London, 1890; Pt. II, vol. 1-3, St. Ignatius and Polycarp. 2ᵉ éd. London, 1889. — J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, The Apostolic Fathers. London and New York, 1893. — F. X. Funk, Patres Apostolici 1-2. Tübingen, 1901. 3ᵉ éd. du vol. 2. F. Diekamp. Tübingen, 1913. Ed. minor. 2ᵉ éd. 1906. — K. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Tübingen, 1924. — K. Lake, The Apostolic Fathers (LCL). London and New York, 1930. — H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, Les Pères apostoliques, 4 vol. Paris, 1907-1912; 2ᵉ éd. des vol. 1 et 2, 1926. — S. Colombo, Patrum apostolicorum opera. Turin, 1934. — D. Ruiz Bueno, Padres Apostolicos (BAC). Madrid, 1950. — L. T. Lefort, Les Pères apostoliques en copte. Texte CSCO 135; version CSCO 136. Paris, 1952. — E. J. Goodspeed, Index Patristicus sive clavis Patrum apost. Leipzig, 1907.

Traductions : Anglaises : A. Roberts, J. Donaldson and F. Crombie, The Writings of the Apostolic Fathers (Ante-Nicene Christian Library, vol. 1). Edinburgh, 1870. — A. C. Coxe, The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus (ANF 1). New York, 1903. — J. B. Lightfoot, l. c. — J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, l. c. — K. Lake, l. c. — F. X. Glimm, G. G. Walsh, J. M. F. Marique, The Apostolic Fathers. New York, 1947. — J. A. Kleist, ACW 1 (1946), ACW 6 (1948). — E. J. Goodspeed, The Apostolic Fathers. New York, 1950. — C. C. Richardson, Early Christian Fathers (LCC 1). London, 1953. — *Allemandes :* F. Zeller, Rie Apostolischen Väter (BVK² 35). Kempten et Munich, 1918. — H. Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband. Tübingen, 1920-1923. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen, 2ᵉ éd. 1924, 480-540; 588-595. — *Françaises :* H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, l. c. — *Italienne :* G. Bosio, I Padri apostolici, vol. I. Turin, 1940; vol. II, 1942. — *Espagnoles :* C. Ricci, Los padres apostólicos I. Buenos Aires, 1929. — D. Ruiz Bueno, BAC. Madrid, 1950. — *Néerlandaises :* H. U. Meyboom, Apost. Vaders. Leiden, 1907. — D. Franses, De Apostolische Vaders. Hilversum, 1941.

Études : A. Strucker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster, 1913. — E. Underhill, The Mystic Way, a Psychological Study in Christian Origins. London, 1914. — J. Bauer, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter : ThQ 98 (1916) 467-491; 99 (1918) 225-252. — A. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche (TU 42, 3). Leipzig, 1918. — F. Cavallera, Les plus anciens textes ascétiques chrétiens : RAM 1 (1920) 155-160; 351-360. — G. André, La vertu de simplicité chez les Pères apostoliques : RSR 11 (1921) 306-327. — J. Deblavy, Les idées eschatologiques de saint Paul et des Pères apostoliques. Alençon, 1924. — L. Choppin, La Trinité chez les Pères apostoliques. Paris, 1925. — H. Korn, Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den apostolischen Vätern. Borna-Leipzig, 1928. — J. Marty, Étude des textes cultuels de prière conservés par les Pères apostoliques : RHPR 10 (1930) 90-98. — W. v. Loewenich, Das Johannesverständnis des 2. Jahrhunderts. 1932, 4-38. — E. Mersch, Le Corps mystique du Christ. Louvain, 1933, 230-234. — W. Roslan, Les caractères essentiels de la grâce d'après les Pères apostoliques, Warsaw, 1934. — H. Schumacher, Kraft der Urkirche. Das « neue Leben » nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte. Freiburg i. B., 1934. — G. Bardy, La spiritualité des Pères apostoliques : VS 42 (1935) 140-161; 251-260; 43 (1935) 40-60; *idem,* La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935. — J. Brosch, Das Wesen der Heresie. Bonn, 1936. — K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur : ZkTh 60 (1936), 471-491. — H. D. Simonin, Le « doute » (διψυχία) d'après les Pères apostoliques : VS 51 (1937) 165-178. — G. Bardy, Le sacerdoce chrétien d'après les Pères apostoliques : VS 53 (1937) 1-28. — A. Casamassa, I padri apostolici. Studio introduttivo. Rome, 1938. — I. Giordani, Il messagio sociale dei primi padri della chiesa. Turin, 1939. English transl. by A. I. Zizzamia, The Social Message of the Early Church Fathers. Paterson, N.J., 1944. — G. del Ton, L'azione cattolica negli scritti dei Padri apostolici : SC (1940) 358-372, 465-480. — G. Bardy, La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945. — T. F. Torrance, The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers. Edinburgh, 1948. — G. Kittel, Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter : ZNW 43 (1950) 54-112. — S. C. Walke, The Use of Ecclesia in the Apostolic Fathers : AThR 32 (1950) 39-53. — G. J. M. Bartelink, Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders. Nijmegen, 1952. — K. Hoermann, Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern. Vienna, 1952. — H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14). Tübingen, 1953. — W. C. van Unnik, Zur Bedeutung von ταπεινοῦν τὴν ψυχήν bei den Apostolischen Vätern : ZNW 44 (1952-1953) 250-255. — J. Stark, L'Église de Pâque sur la Croix. La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères apostoliques : NRTh 75 (1953) 337-364.

CLÉMENT DE ROME

La plus ancienne liste des évêques de Rome, que nous tenons d'Irénée (*Adv. Haer.*, 3, 3, 3), fait de Clément le troisième successeur de S. Pierre à Rome. Irénée ne dit pas quand commença son règne, ni combien de temps il gouverna l'Eglise. L'historien Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 15, 34) qui fait également de lui le troisième successeur de S. Pierre, fixe le début de son pontificat la douzième année du règne de Domitien, et sa fin, la troisième de celui de Trajan. Clément, autrement dit, fut pape de 92 à 101. Il reçut, d'après Tertullien, la consécration de S. Pierre lui-même. Epiphane confirme cette affirmation, mais ajoute que Clément, pour le bien de la concorde, abandonna le pontificat à Lin, et ne le reprit qu'après la mort d'Anaclet. Nous ne savons à peu près rien de sa vie antérieure. Irénée soutient que Clément connut S. Pierre et S. Paul. Origène (*Comm. in Joh.*, 6, 36) et Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 3, 15) l'identifient avec le Clément que S. Paul loue comme son collaborateur dans l'Epître aux Philippiens (IV, 3). Mais cette opinion manque de preuves. Les *pseudo-Clémentines*, qui font de Clément un membre de la famille impériale des Flaviens, ne sont pas dignes de confiance. L'opinion de Dion Cassius (*Hist. Rom.*, 67, 14) est encore moins recevable. Clément, d'après celui-ci, ne serait autre que le consul Titus Flavius Clemens, membre de la famille impériale exécuté comme adepte du christianisme en 95 ou 96. Le fait du martyre du quatrième évêque de Rome n'est pas attesté historiquement. L'ouvrage grec qui porte le titre de *Martyrium S. Clementis* date du IV[e] siècle et présente de plus un caractère purement légendaire. La liturgie romaine commémore Clément le 23 novembre, et son nom est inscrit au canon de la Messe.

L'ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

Clément doit certainement la haute estime dont il a joui à l'unique écrit que nous possédions de sa plume, c'est-à-dire à son *Epître aux Corinthiens*.

Celle-ci représente, parmi les documents les plus importants de l'époque qui suivit les apôtres, si l'on écarte le Nouveau Testament, la pièce la plus ancienne de la littérature chrétienne dont le nom, la situation et l'époque de l'auteur soient affirmées d'une façon historique. L'intervention de Clément fut provoquée par les querelles qui éclatèrent dans l'Église de Corinthe sous le règne de Domitien. Les factions, si sévèrement blâmées par S. Paul, sévissaient à nouveau. Quelques individus arrogants et impudents s'étaient révoltés contre l'autorité ecclésiastique et avaient écarté les titulaires de leur office. Seule une infime minorité demeurait fidèle aux prêtres déposés. Clément voulut apaiser le conflit et réparer le scandale donné aux païens. Nous ne savons pas comment la nouvelle de cette révolte atteignit Rome. On a souvent soutenu autrefois que les Corinthiens avaient fait appel à l'évêque de Rome pour agir contre les rebelles, mais cette opinion est dépourvue de tout fondement. Il est plus plausible de supposer que des chrétiens romains de séjour à Corinthe et témoins des divisions ou des discordes, informèrent Rome de la situation.

1. *Contenu.*

L'épître contient une introduction (1-3), deux parties principales (4-36 et 37-61) et une récapitulation (62-65).

L'introduction appelle l'attention sur l'état florissant de l'Eglise de Corinthe avant la querelle, l'harmonie qui avait existé entre ses membres, et leur zèle pour le bien. Le troisième chapitre, par manière de contraste, insiste sur le bouleversement total de la communauté. La première partie est d'un caractère plutôt général. Elle désapprouve la discorde et l'envie, et cite de nombreux exemples de ces vices dans l'Ancien Testament et les temps chrétiens (4-6). Cette partie, de plus, exhorte à la pénitence, l'hospitalité, la piété et l'humilité, et appuie son raisonnement sur une multitude de citations et d'exemples. L'auteur s'étend ensuite sur la bonté de Dieu, l'harmonie de la création, la toute-puissance divine, la résurrection et le jugement. Humilité, tempérance, foi et bonnes œuvres conduisent à la récompense, au Christ. La seconde partie traite plus directement de la querelle des chrétiens de Corinthe. Dieu, le créateur de l'ordre dans la nature, exige de ses créatures ordre et obéissance. L'auteur prouve cette

nécessité de la discipline et de la soumission en rappelant l'entraînement rigoureux de l'armée romaine et l'existence d'une hiérarchie dans l'Ancien Testament. C'est la raison pour laquelle aussi le Christ appela les apôtres et eux, à leur tour, désignèrent des évêques et des diacres. L'amour devrait prendre la place de la discorde, et la charité hâter le pardon. Les instigateurs du conflit sont exhortés à la pénitence et à la résignation. La conclusion résume l'exhortation et exprime l'espoir très vif que les porteurs de l'épître pourront retourner bientôt à Rome avec l'heureuse nouvelle de la renaissance de la paix à Corinthe.

Cette lettre est pleine de conséquences pour l'étude des antiquités ecclésiastiques. Elle l'est également pour l'histoire du dogme et de la liturgie.

Histoire de l'Église.

1) Le cinquième chapitre est très important. Il fournit un témoignage valable sur le séjour de S. Pierre à Rome, le voyage de S. Paul en Espagne et le martyre des deux princes des apôtres :

> Mais pour laisser de côté les exemples anciens, venons-en aux athlètes tout récents, prenons les généreux exemples de notre génération. C'est par l'effet de la jalousie et de l'envie que furent persécutés ceux qui étaient les colonnes les plus élevées et les plus justes et qu'ils combattirent jusqu'à la mort. Jetons les yeux sur les excellents apôtres : Pierre, qui, victime d'une injuste jalousie, souffrit non pas un ou deux, mais de nombreux tourments, et qui, après avoir ainsi accompli son martyre, s'en est allé au séjour de gloire qui lui était dû. C'est par suite de la jalousie et de la discorde que Paul a montré (comment on remporte) le prix de la patience. Chargé sept fois de chaînes, banni, lapidé, devenu un héraut en Orient et en Occident, il a reçu pour sa foi une gloire éclatante. Après avoir enseigné la justice au monde entier, atteint les bornes de l'Occident, accompli son martyre devant ceux qui gouvernent, il a quitté le monde et s'en est allé au saint lieu, illustre modèle de patience.

2) Le sixième chapitre donne encore ses renseignements sur la persécution de Néron. Il parle d'une multitude de martyrs, et dit notamment que beaucoup étaient des femmes :

> A ces hommes dont la vie a été sainte vint s'adjoindre une grande foule d'élus qui, par suite de la jalousie, endurèrent beaucoup d'outrages et de tortures, et qui laissèrent parmi nous un magnifique exemple. C'est poursuivies par la jalousie, que des femmes, les Danaïdes et les Dircés, après avoir souffert de terribles et monstrueux outrages, ont touché le but dans la course de la foi, et ont reçu la noble récompense, toutes débiles de corps qu'elles étaient.

Histoire du dogme.

1) Le document est très précieux du point de vue dogmatique. Il mérite bien d'être appelé le manifeste de la juridiction ecclésiastique. Ici pour la première fois, nous trouvons une déclaration claire et explicite de la doctrine de la succession apostolique. Il insiste sur le fait que les prêtres ne peuvent être déposés par les membres de la communauté, car ce ne sont pas ceux-ci qui confèrent l'autorité. Le droit de gouverner vient des apôtres, qui exercèrent leur pouvoir dans l'obéissance au Christ, lui-même envoyé de Dieu :

> Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les apôtres, affermis par la parole de Dieu, allèrent, avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncer la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices, et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants. Ce n'était point là une nouveauté : il y avait longtemps que l'Écriture parlait des évêques et des diacres, puisqu'elle dit quelque part : « J'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi » (42). Nos apôtres ont su par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y

aurait querelle au sujet de la dignité de l'épiscopat. C'est bien pourquoi, dans leur prescience parfaite de l'avenir, ils instituèrent ceux que nous avons dit, et ensuite posèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère. Ceux qui ont été mis ainsi en charge par les apôtres, ou plus tard par d'autres personnages éminents, avec l'approbation de toute l'Église, qui ont servi d'une façon irréprochable le troupeau du Christ avec humilité, tranquillité et distinction, à qui tous ont rendu bon témoignage depuis longtemps, nous ne croyons pas juste de les rejeter du ministère (44, 1-3).

2) L'Épître de Clément a une très grande importance aussi pour une autre question dogmatique, celle de la primauté de l'Église romaine, dont elle apporte une preuve sans équivoque. Qu'elle ne contienne aucune affirmation catégorique de la primauté, le fait est indéniable. L'écrivain ne dit nulle part expressément que son intervention lie et oblige juridiquement la communauté chrétienne de Corinthe. Cependant, l'existence même de l'épître constitue un témoignage de haute valeur pour l'autorité de l'évêque de Rome. L'Église de Rome parle à celle de Corinthe comme un supérieur à un sujet. Dans le premier chapitre, l'auteur commence par s'excuser de n'avoir pu prêter attention plus tôt aux irrégularités qui existaient dans la lointaine Corinthe. C'est la preuve évidente que la vigilance chrétienne des débuts, et la sollicitude des communautés les unes pour les autres, n'ont pas été seules à inspirer la composition de la lettre. Celle-ci aurait pu être encore une apologie de l'ingérence romaine dans la controverse : la chose ne serait que normale. Mais l'évêque de Rome se fait un devoir de prendre l'affaire en mains, et tient pour un péché de leur part le cas où ils lui désobéiraient : « S'il y en a qui résistent aux paroles que Dieu leur adresse par notre intermédiaire, qu'ils sachent bien qu'ils se fourvoient dans une faute et un danger graves. Pour nous, nous serons innocents de ce péché » (59, 1-2). Ce ton autoritaire ne trouve pas de raison suffisante dans les relations culturelles étroites qui unissaient Corinthe et Rome. L'écrivain est persuadé que ses démarches sont inspirées par l'Esprit-Saint : « Vous nous causerez en

effet joie et allégresse, si vous obéissez aux conseils que nous vous avons donnés par le Saint-Esprit » (63, 2).

3) Les chapitres 24 et 25 traitent de la résurrection des morts et de la légende du Phénix. C'est la plus ancienne allusion chrétienne à cette fable antique. La légende du Phénix joue un rôle important dans la littérature et l'art du christianisme primitif.

4) Le traité, au vingtième chapitre, s'étend sur l'harmonie qui préside à l'ordre du monde. Il révèle ici l'influence de la philosophie stoïcienne :

> Réfléchissons combien il est débonnaire envers toute sa création.
>
> Les cieux, mis en branle par son ordre, lui obéissent en paix. Le jour et la nuit accomplissent la course qu'il leur a prescrite, sans s'entraver l'un l'autre. Le soleil, la lune et les chœurs des astres parcourent, d'après son ordre, avec harmonie et sans aucun écart, les orbites qu'il leur a marqués. La terre féconde, docile à sa volonté, fournit en abondance, dans les saisons convenables, leur nourriture aux hommes, aux animaux, à tous les êtres qui vivent à sa surface ; elle n'hésite pas, elle ne change rien à ses décrets. Les mêmes ordres maintiennent les mystérieux jugements (rendus) dans les abîmes, les sentences inexprimables (prononcées) dans les enfers. La mer immense dont son action créatrice a creusé le lit en réservoir, ne franchit pas les barrières qu'il a établies, mais selon qu'il lui a ordonné, ainsi fait-elle. Il lui a dit : « Tu viendras jusqu'ici et tes flots se briseront sur ton propre sein. » L'océan infranchissable aux hommes et les mondes qui sont au delà de l'océan se dirigent par les mêmes ordres du Maître. Les saisons du printemps, de l'été, de l'automne, de l'hiver se succèdent pacifiquement l'une à l'autre. Les vents, en leurs demeures, accomplissent aux temps marqués leur office sans trouble ; les sources intarissables, créées pour la jouissance et la santé, offrent aux hommes sans s'épuiser, leurs mamelles pleines de vie ; les moindres des animaux se réunissent dans la paix et la concorde. Le souverain créateur et maître de l'univers a disposé que toutes ces

choses resteraient dans la paix et la concorde, bienfaisant qu'il est pour toutes ses créatures, mais plus que prodigue envers nous qui recourons à ses miséricordes par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Liturgie.

1) L'Épître distingue nettement hiérarchie et laïcat. Après avoir exposé les diverses classes de la hiérarchie de l'Ancien Testament, l'auteur ajoute : « Le laïc est régi par les règles établies pour les laïcs » (40, 5). Et il tire la conclusion : « Frères, que chacun d'entre nous, à son rang, plaise à Dieu, par une bonne conscience, sans transgresser les règles imposées à son office (Λειτουργία) (agissant) avec gravité » (41, 1).

2) Les membres de la hiérarchie chrétienne sont appelés ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι. Ailleurs, ils reçoivent le titre supplémentaire de πρεσβύτεροι (cf. 44, 5 et 57, 1). Leur fonction la plus importante est la célébration de la liturgie : offrir les dons ou présenter les offrandes (44, 4).

3) La section de la lettre qui précède la conclusion (ch. 59, 4-61, 3) contient une prière magnifique. Nous la citons ici parce qu'elle montre la sollicitude de l'Église romaine pour toute la chrétienté. Nous ne ferons pas erreur en supposant que cette prière n'est rien moins qu'une prière liturgique de l'Église de Rome. Elle n'aurait aucune signification dans ce contexte si elle ne reproduisait pas, avec une fidélité presque absolue, une prière habituelle dans le culte public. Sa forme et son langage sont, de tous points, liturgiques et poétiques. Elle atteste la divinité du Christ, qu'elle appelle « l'enfant bien-aimé » de Dieu (ἠγαπημένος παῖς) « par qui tu nous as instruits, sanctifiés, honorés ». Le Christ est le « Grand-Prêtre » et le « Gardien de nos âmes » (61, 3). Clément chante encore les louanges de la providence et de la miséricorde divines. La conclusion est une prière en faveur du pouvoir temporel. Elle est très intéressante pour l'idée que les premiers chrétiens se faisaient de l'État.

C'est toi, maître, qui leur as donné le pouvoir de la royauté, par ta magnifique et indicible puissance, afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis, nous leur soyons soumis et ne contredisions pas ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans heurt la souveraineté que tu leur as remise. Car c'est toi, Maître, céleste roi des siècles, qui donnes aux fils des hommes, gloire, honneur, pouvoir sur les choses de la terre. Dirige, Seigneur, leur conseil, suivant ce qui est bien, suivant ce qui est agréable à tes yeux, afin qu'en exerçant avec piété dans la paix et la mansuétude, le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice (61, 1-2).

Si nous laissons le détail de la lettre pour la prendre comme un tout, il nous est possible de déterminer plusieurs faits intéressant sa date, son auteur et le dessein qui poussa celui-ci à écrire.

2. *Date de la composition.*

L'épître parle de la persécution de Néron (5, 4), mais nous apprend aussi qu'une autre sévit à ce moment : « Les malheurs, les calamités soudaines qui nous ont frappés coup sur coup » (1, 1). Après avoir décrit la persécution de Néron, Clément dit : « Nous sommes dans la même arène que vous, le même combat nous attend » (7, 1). En faisant ces allusions certaines à une autre persécution, il a dû penser à celle de Domitien, dans les années 95 et 96. De plus, le contexte laisse entendre que les apôtres sont morts depuis un certain temps, et même que les presbytres désignés par eux ont abandonné leurs fonctions à d'autres et reposent aussi dans le Seigneur (42-44, 2). Ces données émanant de la lettre elle-même s'accordent avec le témoignage de la tradition, particulièrement celui d'Hégésippe (180) dans Eusèbe. Les querelles, rapporte-t-il, qui poussèrent Clément à écrire, se produisirent sous le règne de Domitien. Autre indice, Polycarpe utilisait la lettre de Clément lorsqu'il écrivait aux Philippiens.

3. *Personnalité de l'auteur.*

Dans l'épître, Clément ne se désigne pas par son nom. L'expéditeur est : « L'Église de Dieu séjournant à Rome. »

Lorsqu'il renvoie à sa propre personne, l'auteur emploie le pluriel « nous ». L'ouvrage est pourtant, sans aucun doute, d'une seule main. Une certaine unité de pensée et de style confirme cette assertion. Clément, semble-t-il, prévoyait l'usage public qu'on ferait de sa lettre. Il envisageait qu'elle serait lue à la communauté rassemblée pour le culte divin. Aussi est-elle très soignée, et embellie de nombreux traits de rhétorique. La première partie revêt la forme d'un sermon adressé à l'assemblée tout entière, et ne porte guère sur la situation particulière de l'Église de Corinthe. L'évêque Denys de Corinthe (vers 170) rapporte qu'on lisait toujours la lettre de S. Clément à sa communauté pendant le culte divin. Il écrit, dans une lettre au pape Soter (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 23, 11) : « Aujourd'hui donc, nous avons célébré le saint jour du Seigneur, et nous avons lu votre lettre; nous la conservons toujours pour la lire comme un avertissement, de même que la première lettre qui nous a été écrite par Clément. » Eusèbe affirme dans un autre passage (*Hist. eccl.*, 3, 16) que cette coutume n'était pas réservée à Corinthe : « On possède une lettre de Clément reçue (comme authentique), grande et admirable : il l'a rédigée de la part de l'Église des Romains pour l'Église des Corinthiens, à la suite d'une sédition qui s'était alors produite à Corinthe. Nous avons appris qu'en un très grand nombre d'Églises cette lettre a été lue publiquement dans les assemblées autrefois, et qu'elle l'est encore de nos jours. » Clément voulut certainement donner à ce document une importance dépassant l'occasion immédiate. Il atteignit son but, et assura de plus à sa lettre une place durable dans la littérature ecclésiastique. L'auteur, dans la mesure où nous pouvons nous en assurer, semble de descendance juive. L'abondance des références à l'Ancien Testament, comparativement à celles du Nouveau, confirme cette supposition.

4. *Transmission du texte.*

Le texte de l'épître est conservé dans les manuscrits suivants :

1. Le Codex Alexandrinus, du Vᵉ siècle, au British Museum ; il y manque les chapitres 57, 6-64, 1.

2. Le Codex de Jérusalem, écrit par le notaire Léon en 1056. Ce manuscrit contient le texte entier de la lettre.

Une ancienne traduction syriaque est conservée dans un manuscrit du Nouveau Testament datant du XIIᵉ siècle (1170) à la bibliothèque de l'université de Cambridge. G. Morin découvrit une traduction latine dans un manuscrit du XIᵉ siècle du Grand Séminaire de Namur. La traduction est presque mot à mot, et date probablement de la première moitié du IIᵉ siècle (cf. p. 26). Il existe ensuite deux traductions coptes en dialecte Akhmimique. L'une fut éditée à partir d'un papyrus (Ms. orient., fol. 3065), de la *Staatsbibliothek* de Berlin. Les chapitres 34, 5-42, manquent, car cinq pages du manuscrit ont disparu. Le papyrus remonte au IVᵉ siècle. Il appartenait au célèbre *Monastère Blanc* de Shenute. L'autre traduction copte fut découverte à Strasbourg sur un papyrus du VIIᵉ siècle. Elle est fragmentaire et ne dépasse pas le chapitre 26, 2.

Éditions : Voir éditions et traductions des Pères apostoliques page 50. — *Édition séparée :* TH. SCHAEFER, S. Clementis Epistula ad Corinthios (FP 44). Bonn, 1941. — *Traduction anglaise séparée :* W. K. L. CLARKE, First Epistle of Clement to the Corinthians (SPCK). London, 1937. — J. A. KLEIST, The Epistles of Clement of Rome and Ignatius of Antioch (ACW 1). Westminster, 1946.

Études : W. SCHERER, Der erste Klemensbrief an die Korinther nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der katholischen Kirche untersucht. Regensburg, 1902. — H. BRUDERS, Die Verfassung der Kirche bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz, 1904. — E. METZNER, Die Verfasssung der Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten (mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks). Danzig, 1920. — G. BARDY, Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis : RSR 12 (1922) 73-85. — C. SCHMIDT, Der erste Clemensbrief in altkoptischer Uebersetzung (TU 32, 1). Leipzig, 1908. — A. HARNACK, Der erste Klemensbrief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Christentums (SAB 1909) 38-63. — W. L. LORIMER, Clement of Rome, Epistle 1, 44 : JThSt 25 (1924) 404. — J. LEBRETON, La Trinité chez saint Clément de Rome : Greg 6 (1925) 369-404. — I. GIORDANI, S. Clemente Romano e la sua lettera ai Corinti. Turin, 1925. — H. LIETZMANN, Petrus und Paulus in Rom. 2ᵉ éd. Berlin, 1927, 226-236. — P. BATIFFOL, L'Église naissante et le catholicisme. 2ᵉ éd. Paris, 1927, 146-156. — J. SHOTWELL and L. ROPES LOOMIS, The See of Peter. New York, 1927, 66-69. — H. DELAFOSSE (J. TURMEL), La Lettre de Clément Romain aux Corinthiens : RHR 97 (1928) 53-89. — A. HARNACK, Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische

aus der Zeit Domitians (Erster Clemensbrief). Leipzig, 1921. — O. Cullmann, Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain : RHPR 10 (1930) 294-300. — St. Lösch, Epistula Claudiana. Rottenburg, 1930, 33-44. — F. Gerke, Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (T 47, 1). Leipzig, 1931. — H. Dannenbauer, Die römische Papstlegende : HZ 146 (1932) 239-262. — A. S. Barnes, The Martyrdom of St. Peter and St Paul. New York, 1933. — W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 99-109. — E. Barnikol, Spanienreise und Römerbrief. Halle, 1934. — O. Marrucchi, Pietro e Paolo a Roma. 2e éd. Turin, 1934. — F. R. van Cauwelaert, L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96 : RHE 31 (1935) 267-306, 765 sq. — K. Heussi, War Petrus in Rom? Gotha, 1936; *idem,* War Petrus wirklich römischer Martyrer? : Die Christl. Welt 51 (1937); *idem,* Neues zur Petrusfrage. 1939. — H. Lietzmann, Petrus römischer Martyrer (SAB 29). Berlin, 1936. — L. Herrmann, La mort de saint Paul et de saint Pierre, 811 U.C. = 58 ap. J.-C. : Revue de l'Université de Bruxelles 41 (1936) 189-199. — E. Barnikol, Die präexistenziöse Christologie des I. Clemensbriefes : Theologische Jahrbücher 4 (1936) 61-76. — J. Madoz, El primado romano. Madrid, 1936. — E. Barnikol, Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im I. Clemensbriefe : Theologische Jahrbücher 4 (1936) 77-80. — E. Metzner, Die Petrustradition und ihre neuesten Gegner. Schwerin (Warthe), 1937. — St. Lösch, Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart : Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi. Milan, 1937, 177-188. — J. A. de Aldama, Ia Clementis : Greg. 18 (1937) 107-110. — E. Barnikol, Die Marcionitische Deutung und Datierung des 1. Clemensbriefes durch Turmel (Delafosse) : Theologische Jahrbücher 6 (1938) 10-14; *idem,* Die Nichtkenntnis des Markusevangeliums in der römischen Clemensgemeinde um 100 : Theologische Jahrbücher 4 (1938) 142-143. — A. Hödum, De brief van den H. Clemens van Rome : Collationes Brugen. 38 (1938) 454-460. — L. Lemarchand, La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens : RSR 18 (1938) 448-457. — H. Katzenmayer, Zur Frage ob Petrus in Rom war. I. Klemensbrief, Kap. 5 bis 6 : IKZ 28 (1938) 129-140. — H. Dannenbauer, Nochmals die römische Petruslegende : HZ 159 (1938) 81-88. — E. Fascher, PWK 19 (1938) 1345-1361. — L. Hertling, 1 Kor. 15, 15 und 1 Clem. 42 : Bibl 20 (1939) 276-283. — P. Meinhold, Geschehen und Deutung im I. Clemensbrief : ZKG 58 (1939) 82-129. — B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn, 1939, 112 sq. — H. Katzenmayer, Das Todesjahr des Petrus : IKZ 29 (1939) 85-93. — W. L. Lorimer, Clement of Rome, Ep. 1, 6, 2 : Δαναΐδες καὶ Δίρκαι : JThSt 42 (1941) 70. — M. Schuler, Klemens von Rom und Petrus in Rom :Trierer Theologische Studien 1 (1941) 94-116. — M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert : SAH (1942) 18-29. — E. Staufer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri : ZKG 62 (1943-1944) 3-34. — L. Sanders, L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme. Louvain, 1943. — H. Rahner, Abendländische

Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Einsiedeln-Cologne, 1943. — G. Bardy, La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945, 108-109; 110-113, 128-129. — St. Schmutz, Petrus war dennoch in Rom : BM 22 (1946) 128-141. — E. Peterson, Das Praescriptum des 1. Clemensbriefes : Pro regno. Pro sanctuario, Mélanges G. v. d. Leew. Nijkerk, 1950, 255-277. — F. W. Young, The Relation of I Clement to the Epistle of James : JBL (1948) 339-345. — W. C. van Unnik, Is I Clement 20 purely stoic? : VC 4 (1950) 181-189. — B. Altaner, Neues zum Verständnis von I Klemens 5, 1-6, 2 : HGJ 62 (1950) 25-30. — A. Dain, Note sur le texte grec de l'Épître de saint Clément de Rome : RSR 39 (1951). Mél. Lebreton, I, 353-361. — K. J. Liang, Het begrip deemoed in I Clemens. Utrecht, 1951. — C. Eggenberger, Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes. Zürich, 1951. — F. Tailliez, Un vulgarisme du Clemens Latinus et la langue vulgaire de Rome : Neophilologus 35 (1951) 46-50. — B. M. Apolloni Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano, eseguite negli anni 1940-1949. Vatican City, 1951. — O. Cullmann, Saint Pierre, disciple, apôtre. Neuchâtel, 1952. — K. Heussi, Die Entstehung der römischen Petrustradition : Wissenschaftl. Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena (1952-1953) 74 sq. — J. Ruysschart, Réflexions sur les fouilles vaticanes. Le rapport officiel et la critique : RHE 48 (1953) 573-631; 49 (1954) 5-58. — A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. London, 1953. — E. Molland, Le développement de l'idée de succession apostolique : RHPR (1954) 1-29. — H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistl. Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tubingue, 1953, 93-103. — A. M. Javierre, La sucesión apostólica y la I Clementis : RES 13 (1953) 483-519. — K. Heussi, Die römische Petrustradition in kritischer Sicht. Tubingue, 1955. — Pour les passages liturgiques, cf. J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1937, 327-334. — Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbrief (TU 34, 2b). Leipzig, 1909. — J. Brinktrine, Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten (JThSt 21). Freiburg i. Br., 1918, 68-76. — A. Baumstark, Trishagion und Qeduscha : JL 3 (1923), 18-32. — J. Marty, Étude des textes cultuels de prière conservés par les « Pères apostoliques » : RHPR 10 (1939) 99 sq. — U. Wilcken, Mitteilungen aus der Würzburger Papyrussammlung. Nr. 3 : Ein liturgisches Fragment (3. Jahrh.) : AAB, phil.-hist. Klasse Nr. 6. Berlin, 1934, 31-36. — W. C. van Unnik, I Clement 34 and the Sanctus : VC 5 (1951) 204-248.

ÉCRITS NON AUTHENTIQUES

L'estime universelle que l'antiquité témoignait à Clément, lui valut l'attribution de plusieurs autres écrits.

I. LA SECONDE ÉPÎTRE DE CLÉMENT

Dans les deux manuscrits qui contiennent le texte grec de l'épître authentique de Clément, de même que dans la traduction syriaque, s'ajoute une seconde lettre adressée également aux Corinthiens. Mais ce document n'est ni une lettre, ni de la main de Clément. Sa forme littéraire et son style en sont la preuve certaine. L'ouvrage présente cependant un grand intérêt. C'est le sermon chrétien le plus ancien qui nous soit parvenu. Le caractère et le ton de l'homélie ne permettent pas de s'y tromper. Deux passages surtout confirment cette opinion : « Ne paraissons pas croyants et attentifs seulement à l'instant où les presbytres nous exhortent; mais quand nous sommes rentrés chez nous, souvenons-nous des commandements du Seigneur » (17, 3). Le second passage dit : « Donc, frères, après (la parole du) Dieu de vérité, je vous lis cette exhortation, afin qu'en prêtant attention aux choses qui ont été écrites, vous vous sauviez vous-mêmes et votre lecteur avec vous » (19, 1). Le prédicateur fait allusion ici à la lecture des Écritures qui devait précéder son sermon. Le style n'est pas littéraire et, par là, diffère totalement de celui de l'épître authentique de Clément. Ajoutons que l'auteur ne parle pas à la première personne du pluriel, mais emploie la forme du singulier. Il cite non seulement les Écritures sacrées, mais aussi les évangiles apocryphes comme l'*Évangile des Égyptiens*. Les opinions varient encore beaucoup quant à l'origine de ce sermon. Maintes tentatives pour préciser sa date ou son auteur ont échoué faute de données chronologiques dans le texte. L'hypothèse de Harnack qui voit dans ce document la lettre adressée par le pape Soter (165-173) à la communauté chrétienne de Corinthe, rencontre une objection insurmontable, le défaut total des caractéristiques épistolaires. Harris et Streeter soutiennent que cette composition pourrait être une homélie alexandrine, car sa théologie trahit l'influence d'Alexandrie, et elle utilise l'*Évangile des Égyptiens*. Mais comment alors fut-elle attribuée à Clément ? La suggestion la plus séduisante est celle de Lightfoot, Funk et Krüger, qui fixe à Corinthe même l'origine de l'homélie. Les jeux isthmiques, donnés tout près de Corinthe, expliqueraient l'imagerie du septième chapitre. Reste à trouver pourquoi l'ouvrage fut attribué à Clément et rattaché à sa première lettre. Parce que cette homélie fut conservée fort probablement dans les archives de Corinthe au même endroit que l'Épître de Clément, et que les deux écrits firent l'objet d'une même découverte. Nous ne possédons qu'un seul indice pour la date de la composition : le développement de la doctrine chrétienne tel qu'il apparaît dans l'homélie. Cet indice pourtant ne permet pas d'assigner une date précise. Les idées qu'on y trouve sur la pénitence supposent que la rédaction ne suivit pas de loin celle du *Pasteur d'Hermas*. Il faudrait la fixer alors vers 150. Bien que l'Église de Syrie ait inclus ce document dans les Écritures, Jérôme et Eusèbe lui refusent l'authenticité. Eusèbe dit par exemple : « Il faut encore savoir qu'il y a, dit-on, une seconde lettre de Clément, mais nous savons qu'elle n'a pas été aussi connue que la première (I Clem.), car nous ne voyons pas que les anciens s'en sont servi » (*Hist. eccl.* 3,38,4). Jérôme la rejette absolument : « Il existe une seconde lettre qui circule sous le nom de Clément, mais elle n'a pas été reconnue comme telle par les anciens » (*De viris illustr.*, 15).

Contenu.

Le contenu de l'homélie est de caractère plutôt général. L'idée chrétienne du Christ, juge des vivants et des morts, doit correspondre à la majesté divine. Nous devons le glorifier par l'observation de ses commandements et le mépris des plaisirs du monde, afin d'obtenir la vie éternelle.

Christologie.

La divinité du Christ et son humanité sont nettement affirmées :

> Frères, nous devons considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme le juge des vivants et des morts (1, 1). — Si le Christ, notre Seigneur, notre Sauveur, d'esprit qu'il était d'abord, s'est fait chair et nous a appelés ainsi, de même aussi c'est dans cette chair que nous recevrons notre récompense (9, 5).

Le Christ a enduré pour nous de grandes souffrances (1, 2) :

> Car il a eu pitié de nous et il nous a sauvés, ému de

compassion à la vue de l'égarement et de la ruine où nous étions plongés, sans autre espérance de salut que celle qui vient de lui (1, 7).

Le Christ est appelé : « le prince de l'incorruptibilité (ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας) par lequel Dieu nous a manifesté la vérité et la vie céleste » (20, 5).

Notion de l'Église.

L'idée de l'Église que révèle cette lettre présente un grand intérêt. L'Église, pour l'auteur, existait avant la création du soleil et de la lune. Mais elle était invisible, spirituelle, stérile. Maintenant, elle s'est faite chair. Elle est le corps du Christ ; elle est son épouse, et nous lui avons été donnés pour enfants :

> C'est donc, frères, en faisant la volonté de Dieu notre Père que nous appartiendrons à la première Église spirituelle, qui fut créée avant le soleil et la lune... Préférons donc appartenir à l'Église de vie afin d'être sauvés. Vous n'ignorez pas, je pense, que l'Église vivante est le corps du Christ, car l'Écriture dit : « Dieu fit l'homme mâle et femelle » ; le mâle, c'est le Christ ; la femelle, c'est l'Église. Et les livres des prophètes et les apôtres enseignent que l'Église ne date pas d'à présent, mais de l'origine ; elle était spirituelle tout comme notre Jésus, et elle a apparu dans les derniers jours pour nous sauver. Et l'Église qui était spirituelle est devenue visible dans la chair du Christ, nous montrant ainsi que si l'un de nous garde l'Église dans sa chair sans la corrompre, il la recevra dans le Saint-Esprit ; car cette chair est une copie de l'esprit : quiconque en corrompt la copie ne peut participer à l'original. Cela veut donc dire, frères : respectez la chair, afin d'avoir part à l'esprit. Or si nous disons que la chair est l'Église et que l'esprit est le Christ, il s'ensuit que celui qui outrage la chair outrage l'Église. Un tel homme n'aura point de part à l'esprit qui est le Christ (14, 1-4).

L'auteur se montre fortement influencé ici par la ligne de pensée paulinienne, particulièrement par l'Épître aux Ephésiens (1, 4, 22 ; 5, 23, 32). Il appelle l'Église le corps mystique du Christ et la représente comme la fiancée de celui-ci. Le sermon est intéressant d'un autre point de vue encore. Il fournit la première référence à la maternité de l'Église, sans toutefois employer l'expression elle-même de *Mère* : « Réjouis-toi, stérile qui n'enfantes pas », c'est nous qui sommes désignés ; car notre Église était stérile avant que des enfants lui fussent donnés » (2, 1).

Baptême.

Le baptême est appelé le sceau (σφραγίς) ; et ce sceau doit être gardé inviolé. « Car il est dit de ceux qui n'ont pas conservé le sceau : Leur ver ne mourra pas, leur feu ne s'éteindra pas, ils seront en spectacle à toute chair » (7, 6). « C'est à dire : gardez votre chair chaste, et votre sceau immaculé, afin que nous recevions la vie éternelle » (8, 6). Ici encore apparaît la théologie paulinienne. Cf. *Ephes.*, 4, et 2 *Cor.*, 1, 21-22.

Pénitence.

La dernière partie du sermon apporte une témoignage direct de la *paenitentia secunda,* la pénitence pour les péchés commis après le baptême. Elle exhorte les chrétiens à la pénitence, comme dans le *Pasteur* d'Hermas :

> Désormais donc, frères, faisons pénitence, restons sobres pour (faire) le bien : car nous sommes remplis de toute espèce de folie et de malice. Effaçons nos péchés passés et opérons notre salut par une pénitence du fond de l'âme. Ne courtisons pas les hommes ; souhaitons de plaire non seulement à nous, mais encore à ceux du dehors en vue de la justice, de peur que le nom (de Dieu) ne soit blasphémé à cause de nous (13, 1). Ainsi, frères, saisissons une belle occasion de faire pénitence ; nous en avons le temps, convertissons-nous au Dieu qui nous a appelés, tandis que nous l'avons prêt à nous accueillir (16, 1). De même nous aussi, pendant que nous sommes en ce monde et que nous avons le temps du repentir, faisons de tout cœur pénitence du mal que nous avons commis dans notre chair, afin que nous soyons sauvés par le Seigneur. Car après être sortis du monde, nous ne pouvons plus là-bas faire l'exomologèse ni la pénitence (8, 2-3).

Efficacité des bonnes œuvres pour le salut.

Le sermon est très affirmatif sur la nécessité des bonnes œuvres. L'aumône est le principal moyen par lequel les péchés sont remis. Elle vaut mieux que le jeûne et la prière :

> L'aumône est excellente comme pénitence du péché ; le jeûne vaut mieux que la prière, mais l'aumône vaut mieux que l'un et l'autre. La charité couvre la multitude des péchés, et la prière qui vient d'une bonne conscience délivre de la mort. Heureux tout homme qui se trouve parfait en ces choses : car l'aumône allège le péché (16, 4).

Traductions : Anglaises : A. Roberts, J. Donaldson and F. Crombie, The Writings of the Apostolic Fathers (Ante-Nicene Christian Library 1). Edinburgh, 1870, 55-63. — J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 1, 2. London and New York, 1890, 306-316. — T. W. Crafer, Second Epistle of Clement to the Corinthians (SPCK). London, 1921. — K. Lake, The Apostolic Fathers. London and New York, 1930, 129-163. — C. C. Richardson, LCC 1 (1953) 183-202. — *Allemandes :* R. Knopf, Die Apostolischen Väter, Handbuch zum Neuen Testament, éd. par H. Lietzmann, Ergänzungsband I. Tübingen, 1920, 151-184. — H. v. Schubert, in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 588-595.

Études : H. Windisch, Das Christentum im zweiten Clemensbrief : Harnack-Ehrung. Tübingen, 1921, 119-134. — J. Rendel Harris, The Authorship of the So-called Second Epistle of Clement : ZNW (1924) 193-200. — H. Windisch, Julius Cassianus und die Clemenshomilie : ZNW 25 (1926) 258-262. — J. T. Shotwell and L. Ropes Loomis, The See of Peter. New York, 1927, 251-255. — G. Krüger, Bemerkungen zum zweiten Klemensbrief : Studies in Early Christianity, éd. par S. J. Case. New York and London, 1928, 417-439. — K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche. Tübingen, 1927, 14-16. — H. Streeter, The Primitive Church Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry. London, 1929, 243 sq. — J. Hoh, Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert. Breslau, 1932, 35-40. — G. Krüger, Zu II Klem., 14, 2 : ZNW 31 (1932) 204-205. — I. Rucker, Florilegium Edessenum anonymum (SAM). Munich, 1933, 4 fasc. — B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn, 1939, 124 sq. — C. Chavasse, The Bride of Christ. London, 1940, 115-116. — J. Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswirkung : Wissenschaft und Weisheit 9 (1942) 13-22. — J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (SCA 5). Washington, 1943, 22-23. — A. Benoît, Le baptême chrétien au second siècle. Paris, 1953.

II. LES DEUX LETTRES ADRESSÉES AUX VIERGES

Deux lettres sur la virginité, adressées aux célibataires des deux sexes, nous sont parvenues sous le nom de Clément. Elles appartiennent en fait à la première moitié du IIIe siècle. Elles sont citées pour la première fois dans la littérature, dans les écrits d'Épiphane (*Haer.*, 30, 15) et de Jérôme (*Adv. Jovin*, 1, 12). Le texte original grec en est perdu, sauf quelques fragments découverts dans le Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς du moine Antiochos de Saint Saba (620). Nous possédons les deux épîtres entières cependant, dans une traduction syriaque dans un manuscrit de la Peshitta du Nouveau Testament copié en 1470. Il existe encore, pour les chapitres 1-8 de la première lettre, une traduction copte qui se donne pour auteur Athanase. Les deux lettres, en réalité, ne forment qu'un seul ouvrage qui, au cours du temps, fut divisé.

La première lettre débute par des instructions sur la nature et la signification de la virginité. L'auteur fait de la continence une œuvre divine. Elle représente pour lui, une vie surnaturelle, la vie des anges. Le célibataire et la vierge ont, en vérité, revêtu le Christ. Ils sont des imitateurs du Christ et des apôtres. Ce n'est qu'en apparence qu'ils appartiennent à cette terre. Ils ont droit dans le ciel à une place plus élevée que les autres chrétiens. L'auteur, cependant, souligne avec fermeté que la virginité, en elle-même, sans les œuvres correspondantes de charité, le soin des malades par exemple, ne garantit pas la vie éternelle. Il connaît les abus courants chez ses destinataires, et estime nécessaire de faire observer qu'une vie virginale impose des responsabilités particulièrement sérieuses à ceux qui l'embrassent. Il exhorte, avertit, et n'hésite pas à blâmer durement. Le document s'achève (ch. 10-13) avec des instructions contre la vie commune des ascètes des deux sexes, et en déplorant les maux de la paresse. Il ne donne pourtant aucune conclusion proprement dite.

La seconde lettre commence de façon abrupte, sans aucune introduction, et continue dans le sens de la première. Les admonitions réapparaissent, sans qu'aucune brisure se discerne dans la pensée. L'écrivain passe ensuite à une description des coutumes et des lois en honneur chez les ascètes de son propre

pays, cite un certain nombre d'exemples de la Bible et, pour conclure, souligne celui du Christ.

Ce résumé montre bien que l'auteur s'oppose avec vigueur aux abus des *syneisaktoi* ou des *virgines subintroductae*. En d'autres termes, il se dresse contre la vie commune sous le même toit des ascètes de sexe différent. C'est vers le milieu du IIIe siècle que s'élevèrent pour la première fois dans la littérature ecclésiastique des protestations contre cette étrange coutume. Nous pouvons donc conclure que les deux lettres appartiennent également à cette époque. L'écrivain semble originaire de Palestine ; son nom n'est pas révélé. Mais l'ouvrage laisse supposer que son auteur devait être un ascète éminent et hautement vénéré. Ces lettres représentent l'une des sources les plus anciennes pour l'histoire de l'ascétisme chrétien primitif.

Éditions : F. Diekamp donne une version latine faite à partir du syriaque par J. Th. Beelen et les passages grecs.

Traductions : Française : Villecourt, Clément de Rome, deux Épîtres aux Vierges. Paris, 1853. — *Anglaise :* B. P. Pratten, ANF, 8, 51-66. — *Allemande :* P. Zingerle, Briefe der Päpste I. Wien, 1827.

Études : A. Harnack, Die pseudo-klementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums (SAB). Berlin, 1891, 361-385. — H. Koch, Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten (TU 31, 2). Leipzig, 1907, 99 sq. — F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles. Paris, 1913, 171-186. — R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, 53-55. — L. Th. Lefort, Le *de virginitate* de saint Clément ou de saint Athanase : Le Muséon 40 (1927) 249-264; *idem*, Saint Athanase, sur la virginité : Le Muséon 42 (1929) 197-274; *idem*, Une citation copte de la Ia pseudo-clémentine *de virginitate* : Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 30 (1931) 509-511. — H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (SQ 6). Tübingen, 1933, 42-48. — M. Rothenhaeusler, Eine christliche Mahnschrift zur honestas morum aus dem 3. Jahrhundert : BM 24 (1948) 148-151. — H. Duensing, Die dem Klemens zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit : ZKG 63 (1950-1951), 166-188.

III. LES PSEUDO-CLÉMENTINES

Tel est le titre d'un vaste roman à but didactique dont le héros est Clément de Rome. L'auteur inconnu de ce récit édi-

fiant fait de Clément un descendant de la famille impériale. Cherchant en vain la vérité, Clément essaie sans succès les diverses écoles de philosophie, pour résoudre ses doutes sur l'immortalité de l'âme, l'origine du monde, et les problèmes analogues. Finalement, des nouvelles de l'apparition du Fils de Dieu dans la lointaine Judée l'engagent à entreprendre un voyage en Orient. A Césarée, il rencontre S. Pierre qui l'instruit dans la doctrine du vrai prophète, dissipe ses doutes et l'invite à l'accompagner dans ses tournées missionnaires. Les voyages de Clément en compagnie de S. Pierre et la lutte contre Simon le Magicien occupent la majeure partie de l'ouvrage. Le récit n'est, en dernière analyse, qu'une pure introduction aux sermons missionnaires de S. Pierre, et appartient en réalité aux Actes apocryphes des apôtres. Il diffère des autres légendes sur les apôtres, parce qu'il vise moins à divertir qu'à fournir des instructions théologiques et des armes pour une défense efficace du christianisme.

Il reste des pseudo-Clémentines les fragments suivants :

1) *Les Vingt Homélies* contenant les sermons missionnaires de S. Pierre, relevés et envoyés par Clément au frère du Seigneur, Jacques, l'évêque de Jérusalem (Κλήμεντος τοῦ Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή). Deux lettres, l'une de Pierre et l'autre de Clément, adressées à Jacques et destinées à servir de guide pour l'usage même de la collection, précèdent les homélies. Dans celles-ci, l'Église de Jérusalem jouit d'une très haute considération, car Jacques y est appelé l'évêque des évêques. Les discours ont pour particularité leur adhésion aux principes des ébionites et des elkasaïtes judaïsants qui ne voyaient dans le christianisme rien de plus qu'un judaïsme épuré. Dieu se révèle à l'homme par l'intermédiaire du vrai prophète. Celui-ci se présente sous diverses figures. Il apparut d'abord dans la personne d'Adam, puis de Moïse, et finalement, en Jésus-Christ. Le titre de « Fils de Dieu » cependant, est réservé au Christ. Mais celui-ci reste simplement un prophète et un maître. Il n'est pas un rédempteur. Ce fut le rôle de Moïse de restaurer dans son premier éclat la religion ternie par le péché. Mais, lorsque avec le temps, les vérités qu'il avait proclamées s'obscurcirent et se corrompirent, une nouvelle manifestation, dans la personne de Jésus, devint néces-

saire. L'enseignement de Jésus est essentiellement un monothéisme poussé à l'extrême, excluant toute distinction entre les personnes divines.

Une notion précise de Dieu fait défaut. L'auteur conçoit celui-ci d'une part comme un être personnel et le représente comme le créateur et le juge (17, 7). Il l'appelle d'autre part, à la manière du panthéisme, le cœur du monde (17, 9), et voit dans le développement du monde une évolution de Dieu lui-même.

2) *Les Dix Livres des Reconnaissances.* On ne les possède en entier que dans la traduction latine de Rufin. Le récit lui-même au fond, est identique à celui des *Homélies.* C'est aussi une autobiographie de Clément, mais plus détaillée. Des circonstances curieuses ont provoqué la séparation des membres de la famille. Le père, la mère et les trois fils sont dispersés. Chacun d'eux cherche en vain où peuvent se trouver les autres. Grâce à l'intervention de Pierre, ils se réunissent finalement, après de multiples aventures. L'ouvrage doit son nom de *Reconnaissances* aux nombreuses scènes de reconnaissance au cours desquelles se retrouvent les membres si longtemps séparés de la famille. De plus grandes différences existent entre les *Reconnaissances* et les *Homélies* quant au contenu didactique. L'élément judaïsant est atténué et mis au second plan. Le Christ reçoit le titre de *solus fidelis ac verus propheta.* On ne voit dans le judaïsme que la préparation du christianisme. La doctrine de la Trinité est affirmée nettement : *filium Dei unigenitum dicimus, non ex alio initio, sed ex ipso ineffabiliter natum; similiter etiam de paracleto dicimus* (1, 69). De telles affirmations peuvent, bien sûr, être des interpolations du traducteur Rufin. Celui-ci les a-t-il ajoutées à l'original ? Il est difficile de trancher.

3) En dehors des *Homélies* et des *Reconnaissances,* il reste deux extraits grecs (ἐπιτομαί) des *Homélies.* Sont ajoutés à ces extraits des textes tirés de la lettre de Clément à Jacques, du *Martyrium Clementis* de Siméon Métaphraste, et du récit, par l'évêque Ephraïm de Chersonèse, d'un miracle que Clément aurait fait sur un enfant.

4) En plus de ces texte grecs, il existe aussi deux extraits arabes des *Homélies* et des *Reconnaissances.* Ces morceaux

choisis se bornent à l'élément narratif, et omettent les longs discours.

Il serait très utile de pouvoir déterminer l'époque de la rédaction des *Homélies* et des *Reconnaissances.* Mais cette question soulève des problèmes de critique littéraire extrêmement compliqués, qui ont défié jusqu'ici tout essai de solution, et les opinions diffèrent énormément. On semble admettre en général que les *Homélies* et les *Reconnaissances* reposent sur un document de base commun. Mais personne ne s'entend sur les sources de ce document qui fut probablement de dimensions considérables. Il semble avoir èu pour noyau la biographie de S. Clément, à qui l'ouvrage est attribué. Ceci expliquerait l'identité entre l'élément narratif des *Homélies* et celui des *Reconnaissances,* mises à part les déviations de moindre importance, et la différence considérable qui existe entre les discours. L'auteur appartenait sans doute à une secte judéo-chrétienne hérétique. Le document de base fut probablement écrit en Syrie, dans les premières décades du IIIᵉ siècle.

Reconnaissances

Éditions : PG 2. — P. de Lagarde, Clementis Romani Recognitiones syriace. Leipzig, 1861. — B. Rehm, GCS Teil I, 1-10 (1954). — Les fragments arabes avec une traduction anglaise dans M. D. Gibson, Apocrypha Sinaitica. London, 1896.

Traductions : Anglaise : Th. Smith, ANF, 8, 73-212. — *Allemande :* G. Arnold, Berlin, 1702. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2ᵉ éd. Tübingen, 1924, 151-163; 212-226. — *Néerlandaise :* H. U. Meyboom, De Clemensroman, I. Groningen, 1902.

Homélies

Éditions : PG 1. — P. de Lagarde, Clementina. Leipzig, 1865. — B. Rehm, GCS 42 (1952).

Traductions : Anglaise : Th. Smith, P. Peterson, J. Donaldson, ANF 8, 223-346. — *Française :* A. Siouville, Les homélies clémentines (Les textes du christianisme II). Paris, 1934. — *Néerlandaise :* Meyboom, l. c.

Les deux extraits grecs. Éditions : A. R. M. Dressel, Clementinorum Epitomae duae. 2ᵉ éd. Leipzig, 1873. — W. Frankenberg, Die syrischen Clementinen mit dem griechischen Paralleltext (TU 48, 3). Leipzig, 1937.

Études : A. Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitionen und Homilien. Jena et Leipzig, 1948. — G. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus. Göttingen, 1854. — J. Lehmann, Die clementinischen Schriften. Gotha, 1889. — C. Bigg, The Clementine

Homilies (Studia biblica et ecclesiastica II). Oxford, 1890. — W. Chawner, Index of Noteworthy Words and Phrases Found in the Clementine Homilies. London, 1893. — H. U. Meyboom, De Clemens-Roman, II. Groningen, 1904. — H. Waitz, Die Pseudoklementinen (TU 25, 4). Leipzig, 1904. — F. Nau, Notes sur les Clémentines : Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes, 6e section. Paris, 1906. — F. Nau, Clémentines (apocryphes) : DTC 3 (1908) 201-216. — J. Chapman, On the Date of the Clementines : ZNW 9 (1908) 21 sq., 147 sq. — W. Heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen (TU 40, 2). Leipzig, 1914. — L. Cerfaux, La gnose simonienne : RSR 15 (1925) 459 sq., 16 (1926), 265 sq.; 481 sq.; *idem,* Le vrai prophète des Clémentines : RSR 18 (1928) 143-163. — A. Siouville, Introduction aux homélies clémentines : RHR 100 (1929) 142-204. — C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen (TU 46, 1). Leipzig, 1929. — H. Waitz, Die Pseudo-klementinen und ihre Quellenschriften : ZNW 28 (1929) 241-272. — R. Cadiou, Origène et les reconnaissances clémentines : RSR 20 (1930) 506-528. — O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Paris, 1930. — A. Puech, Quelques observations sur les écrits pseudo-clémentins : RSRUS 10 (1930) 40-46. — H. Waitz, Pseudo-klementinische Probleme : ZKG 50 (1931) 186-194. — E. Schwarz, Unzeitgemässe Beobachtungen zu den Clementinen : ZNW 31 (1932) 151-199. — J. Lowe, The First Christian Novel. A Review of the Pseudo-Clementines : Can. J. of Rel. Thought 7 (1931) 292-301. — H. J. Rose, Pseudo-Clement and Ovid : JThSt 33 (1932) 382-384. — M. R. James, A Manual of Mythology in the Clementines : JThSt 33 (1932) 262-265. — H. Waitz, Neues zur Text-und Literarkritik der Pseudoklementinen : ZKG 52 (1933) 305-318. — J. Thomas, Les ébionistes baptistes : RHE 30 (1934) 257-296; *idem,* Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie. Louvain, 1935. — E. Donckel, Sale sumpto. Randbemerkungen zu den verschiedenen Mahlberichten der Pseudoklementinen : EL 7 (1933) 101-112. — J. Svennung, Handschriften zu den ps.-klementischen Recognitiones : Phil 88 (1933) 473-476. — K. Pieper, Offene Antwort an Herrn Prof. Hugo Koch in München (Mt. 16, 18) : ThGl 28 (1936) 164-168. — H. Hoppe, Rufin als Uebersetzer (Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi). Milan, 1937, 133-150. — W. Frankenberg, Zum syrischen Text der Clementinen : ZDMG 91 (1937) 577-604. — B. Rehm, Zum Entstehung der pseudoklementinischen Schriften : ZNW 37 (1936) 77-184; *idem,* Bardesanes in den Pseudoklementinen : Phil 93 (1938) 218-247. — R. Abramowski, Pseudoclemens. Zu W. Frankenbergs Clemensausgabe : ThBl 18 (1939) 147-151. — B. Rehm, Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften. Munich, 1939. — H. Waitz, Die Lösung des pseudoclementinischen Problems? : ZKG 59 (1940) 304-341. — F. X. Murphy, Rufinus of Aquila. His Life and Works. Washington, 1945, 112-116; 195-200. — G. Graf, Geschichte der christl. arabischen Literatur, vol. I. Vatican City, 1944, 283-292; 302-304; 580-584. — S. Giet, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères : RSR 36 (1948) 55-91. — H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit. Tübingen, 1950, 1-37 : Die Urgeschichte nach

den Pseudoklementinen; 38-81 : Die Dämonologie der Pskl. — H. J. Schoeps, Astrologisches im Pseudoklementinischen Roman : VC 5 (1951) 88-100. — J. Daniélou, Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène : RSR 38 (1951) 132-137.

IGNACE D'ANTIOCHE

Ignace, second évêque d'Antioche, personnalité d'une valeur incomparable, fut condamné aux bêtes sous le règne de Trajan (98-117). Il reçut l'ordre de se rendre de Syrie à Rome pour subir son martyre. En chemin vers la cité éternelle, il composa sept épîtres — l'unique souvenir qui nous soit resté de son intense activité. Cinq d'entre elles sont adressées aux communautés chrétiennes d'Ephèse, de Magnésie, de Tralles, de Philadelphie et de Smyrne — cités qui avaient envoyé des délégués pour le saluer à son passage. Une est destinée à l'évêque Polycarpe de Smyrne. La plus importante est celle qu'Ignace écrivit à la communauté chrétienne de Rome où il se rendait. Les lettres pour Ephèse, Magnésie et Tralles furent rédigées à Smyrne. Il y remercie ces communautés des nombreuses marques de sympathie qu'elles lui témoignèrent dans ses épreuves. Il les exhorte à obéir à leurs supérieurs ecclésiastiques et les prévient contre les doctrines hérétiques. C'est de là aussi qu'il envoya ses compliments affectueux aux membres de l'Église de Rome, les priant de n'entreprendre aucune démarche qui pût le frustrer de son plus ardent désir — mourir pour le Christ. Car la mort n'était pour lui que le commencement de la vraie vie : « Qu'il est glorieux d'être un soleil couchant, loin du monde, vers Dieu. Puissé-je me lever en sa présence ! » (Rom., 2, 2). « Je crains que votre charité ne me fasse tort. Pour moi, jamais je n'aurai une telle occasion d'atteindre Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ » (Rom., 1, 2 ; 2, 1 ; 4, 1). De Troas partirent les messages pour Philadelphie, Smyrne, ainsi que la lettre à Polycarpe. Ignace avait appris la fin de la persécution d'Antioche. Il prie donc les chrétiens de Philadelphie et de Smyrne et l'évêque de cette dernière cité, d'envoyer des délégués pour féliciter les frères

d'Antioche. Ces lettres ressemblent beaucoup pour le contenu, à celles qui partirent de Smyrne. Ce sont des plaidoyers ardents en faveur de l'unité de la foi et du sacrifice. Elles conjurent les lecteurs de resserrer le contact avec l'évêque désigné pour leur servir de guide. L'Épître à Polycarpe ajoute des directives spéciales pour l'exercice de la fonction épiscopale. Elle lui conseille : « Tiens ferme comme l'enclume sous le marteau. C'est d'un grand athlète de se laisser meurtrir de coups, et de vaincre » (*Pol.*, 3, 1). Ces lettres jettent une lumière précieuse sur la situation intérieure des premières communautés chrétiennes. Elles nous permettent aussi de pénétrer dans le cœur même du grand évêque-martyr, et d'y respirer un profond enthousiasme religieux qui nous saisit et nous enflamme. Son langage vif et intensément original dédaigne les adresses et les subtilités de style. Son âme, dans son zèle et son ardeur incomparables, s'élève au-dessus des modes ordinaires d'expression. Ces lettres, enfin, ont une importance incalculable pour l'histoire du dogme.

I. LA THÉOLOGIE DE S. IGNACE

1. L'« économie » divine est l'idée centrale de la théologie d'Ignace. Dieu veut délivrer le monde et l'humanité de l'esclavage du prince de ce monde. Il a préparé le monde au salut dans le judaïsme, par l'intermédiaire des prophètes. Leur attente trouve son accomplissement dans le Christ :

> Jésus-Christ (est) notre seul maître ; comment pourrions-nous vivre sans lui, puisque les prophètes aussi, étant ses disciples par l'esprit, l'attendaient comme leur maître (Magn., 9, 1-2).

2. La christologie d'Ignace est extrêmement nette à la fois sur la divinité du Christ et son humanité :

> Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et inengendré (γέννητος καὶ ἀγέννητος), venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable (né) de Marie et (né) de Dieu (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ), d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur (*Eph.*, 7, 2). Il est véritablement de la race de David selon la chair, fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu, véritablement né d'une vierge, baptisé par Jean pour que par lui fût accomplie toute justice (*Smyrn.*, 1, 1).

Le Christ est intemporel (ἄχρονος) et invisible (ἀόρατος) :

> Attends celui qui est au-dessus de toute vicissitude, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible ; impalpable, impassible, qui pour nous s'est fait passible, qui pour nous a souffert de toutes manières (Pol., 3, 2).

En même temps, Ignace attaque la forme d'hérésie connue sous le nom de docétisme. Celle-ci refusait au Christ la nature humaine et spécialement la souffrance :

> Car si, comme le disent certains athées, c'est-à-dire des infidèles, il n'a souffert qu'en apparence, — ils n'existent eux-mêmes qu'en apparence —, moi, pourquoi suis-je enchaîné ? Pourquoi donc souhaiter de combattre contre les bêtes ? C'est donc pour rien que je me livre à la mort ? Ainsi donc je mens contre le Seigneur ! Fuyez donc ces mauvaises plantes parasites ; elles portent un fruit qui donne la mort, et si quelqu'un en goûte, il meurt sur-le-champ (*Trall.*, 10-11, 1). Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ (chair) qui a souffert pour nos péchés, et que dans sa bonté le Père a ressuscitée. Ainsi ceux qui refusent le don de Dieu meurent dans leurs disputes. Il leur serait utile de pratiquer la charité pour ressusciter eux aussi. Il convient de vous tenir à l'écart de ces gens-là, et de ne parler d'eux ni en privé ni en public, mais de vous attacher aux prophètes, et spécialement à l'évangile, dans lequel la passion nous est montrée et la résurrection accomplie (*Smyrn.*, 7).

Au total, le fond de la christologie de S. Ignace est paulinien. Elle subit toutefois l'influence de la théologie de S. Jean et s'en est enrichie.

3. Ignace appelle l'Église « le lieu du sacrifice » θυσιαστήριον (*Eph.*, 5, 2 ; *Trall.*, 7, 2 ; *Phil.*, 4). Il semble que cette désignation soit due à l'idée de l'Eucharistie comme sacrifice de l'Église. La Didachè nomme en effet l'Eucharistie θυσία.

Ignace qualifie celle-ci « médicament d'immortalité, antidote de la mort et vie éternelle en Jésus-Christ » (Eph., 20, 2). Il donne cet avertissement :

> Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule Eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres, mes compagnons de service (*Phil.*, 4). (La citation suivante est claire et sans équivoque) : L'Eucharistie est la chair de notre Seigneur Jésus-Christ (chair) qui a souffert pour nos péchés, et que dans sa bonté le Père a ressuscitée (*Smyrn.*, 7, 1).

4. Ignace est le premier qui désigne les chrétiens collectivement sous le nom d' « Église catholique » :

> Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique (*Smyrn.*, 8, 2).

5. Les lettres de S. Ignace brossent un vivant tableau de la dignité hiérarchique et du prestige qui entoure un évêque au milieu de son troupeau. S. Ignace ne dit rien au sujet des prophètes qui, poussés par l'Esprit, allaient encore d'Église en Église, comme le montre la Didachè. L'épiscopat monarchique règne sur toutes les communautés. Nous ne trouvons que des évêques entourés de leurs prêtres et de leurs diacres. L'évêque préside en qualité de représentant de Dieu. Les prêtres forment le sénat apostolique. Et les diacres assurent le service du Christ :

> Je vous en conjure, ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres, qui tiennent la place du sénat des apôtres, et des diacres qui me sont si chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ (*Magn.*, 6, 1).

L'idée que l'évêque représente le Christ donne à cette fonction une telle grandeur surnaturelle qu'il n'est jamais permis de discuter l'autorité même d'un jeune évêque :

> Et à vous il convient de ne pas profiter de l'âge de votre évêque, mais par égard à la puissance de Dieu le Père, lui accorder toute vénération ; je sais en effet que vos saints presbytres n'ont pas abusé de la jeunesse qui paraît en lui, mais comme des gens sensés en Dieu, ils se soumettent à lui, non pas à lui, mais au Père de Jésus-Christ, à l'évêque de tous (*Magn.*, 3, 1).

6. L'évêque est, avant tout, le maître qui doit répondre des fidèles. Être en communion avec lui, c'est se préserver de l'erreur et de l'hérésie (*Trall.*, 6 ; *Phil.*, 3). Aussi l'évêque exhorte-t-il constamment son troupeau à la paix et à l'unité que seule peut procurer la solidarité avec la hiérarchie :

> Il convient donc de marcher d'accord avec la pensée de votre évêque, ce que d'ailleurs vous faites. Votre presbyterium justement réputé, digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme les cordes à la cithare ; ainsi, dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ. Que chacun de vous aussi, vous deveniez un chœur, afin que dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ (un hymne) au Père, afin qu'il vous écoute et qu'il vous reconnaisse, par vos bonnes œuvres, comme les membres de son Fils. Il est donc utile pour vous d'être dans une inséparable unité, afin de participer toujours à Dieu (*Eph.*, 4).

7. L'évêque est aussi, pour Ignace, le grand-prêtre de la liturgie et le dispensateur des mystères de Dieu. En dehors de lui, on ne peut célébrer ni baptême, ni agape, ni Eucharistie :

> Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser ni de faire l'agape, mais tout ce qu'il approuve, cela est agréable à Dieu aussi. Ainsi tout ce qui se fait sera sûr et légitime (*Smyrn.*, 8, 2). Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie soit seule regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé (*Smyrn.*, 8, 1).

Les mariages également doivent être contractés devant lui :

> Il convient aussi aux hommes et aux femmes qui se

marient, de contracter leur union avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon le Seigneur et non selon la passion (*Pol.*, 5, 2).

8. La manière dont S. Ignace parle du mariage et de la virginité porte l'empreinte paulinienne. Le mariage symbolise le lien éternel qui unit le Christ et son épouse, l'Église :

> Dis à mes sœurs d'aimer le Seigneur, et de se contenter de leurs maris de chair et d'esprit. De même recommande à mes frères d'aimer leurs femmes comme le Seigneur a aimé l'Église (*Pol.*, 5, 1).

Mais il conseille aussi la virginité :

> Si quelqu'un peut demeurer dans la chasteté en l'honneur de la chair du Seigneur, qu'il demeure dans l'humilité (*Pol.*, 5, 2).

9. Si l'on compare les premières phrases des épîtres aux diverses communautés d'Asie Mineure avec la salutation qu'il adresse à l'Église romaine, on ne peut douter qu'Ignace accorde à cette dernière une considération bien plus élevée. On ne saurait donner trop d'importance au sens de cette salutation. Elle représente la première reconnaissance de la primauté de Rome que nous tenions de la plume d'un écrivain non romain :

> Ignace, dit aussi Théophore, à l'Église qui a reçu miséricorde par la magnificence du Père très haut et de Jésus-Christ son Fils unique, (l'Église) bien-aimée et illuminée par la volonté de celui qui a voulu tout ce qui existe, selon la foi et l'amour pour Jésus-Christ notre Dieu ; (l'Église) qui préside dans la région des Romains, digne de Dieu, digne d'honneur, digne d'être appelée bienheureuse, digne de succès, digne de pureté, qui préside à la charité, qui porte la loi du Christ, qui porte le nom du Père ; je la salue au nom de Jésus-Christ, le fils du Père ; aux (frères) qui de chair et d'esprit sont unis à tous ses commandements, remplis inébranlablement de la grâce de Dieu, purifiés de tout coloration étrangère, je leur souhaite en Jésus-Christ notre Dieu toute joie irréprochable.

De tous ces titres redondants qu'Ignace adresse à l'Église de Rome, un surtout : « présidant à la charité » προχαθημένη

τῆς ἀγάπης a retenu l'attention des savants. Mais ceux-ci sont très partagés sur sa signification. A. Harnack n'y voit qu'une simple marque de gratitude pour la charité particulièrement remarquable de l'Église de Rome. Pour lui, celle-ci reçoit ce titre parce qu'elle est la plus charitable, la plus généreuse et la plus secourable de toutes les Églises, et de cette façon la protectrice et la patronnesse de la charité. On ne peut ignorer cependant que, dans la salutation, l'expression revient deux fois, et sans changement apparent de sens. La première est celle-ci : « Qui préside dans la région des Romains » (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ρωμαίων). L'idée de l'autorité ecclésiastique s'impose, et l'interprétation de Harnack ne peut s'appliquer. La preuve en est que le même terme, à l'unique autre endroit où nous le rencontrons dans les œuvres d'Ignace (*Magn.*, 6, 1, 2), désigne certainement la surveillance exercée par les évêques, les prêtres et les diacres. La question du sens de τῆς ἀγάπης est plus délicate. Le lecteur ne saisit pas tout de suite que le mot ἀγάπη a dans les épîtres plusieurs significations. F. X. Funk, fondant son hypothèse sur le fait que, plus d'une fois (*Phil.*, 11, 2 ; *Smyrn.*, 12, 1 ; *Trall.*, 13, 1 et *Rom.*, 9, 3) Ignace fait du terme ἀγάπη le synonyme des Églises prises en particulier, traduit le passage de la lettre aux Romains par « présidant au lien de la charité ». Cette formule serait ici tout simplement une autre façon de dire « l'Église universelle ». Mais des recherches plus récentes de J. Thiele et A. Ehrhard ont démontré que cette traduction n'est pas très correcte, étant donné le contexte et la direction de la pensée d'Ignace. De plus, les anciennes traductions latine, syriaque et arménienne des épîtres ne parlent pas en faveur de cette interprétation. La suggestion de Thiele a plus de force. Il donne à ce mot, dans le passage en question, une signification plus large et plus profonde, et entend par « agapè » la totalité de la vie surnaturelle que le Christ alluma en nous par sa charité. Ainsi Ignace, par cette expression « présidant à la charité » reconnaîtrait à l'Église romaine l'autorité pour guider et diriger là où sont en question l'essence du christianisme et l'ordre nouveau que la charité du Christ pour les hommes a introduits dans le monde. Si l'on met à part le problème que pose une expression aussi difficile, il reste que l'Épître aux

Romains, prise dans son ensemble, montre au delà de toute équivoque, que son auteur accorde à l'Église romaine une position d'honneur, et celle-ci comme une chose due, qui ne vient pas de l'étendue de sa charité, mais de son droit inhérent à la suprématie ecclésiastique universelle. Cette conclusion découle des paroles de la salutation : « qui préside aussi dans la région des Romains » et de la remarque : « vous avez enseigné les autres » (3, 1). Ignace apporte une nouvelle preuve lorsqu'il demande à cette Église d'épouser celle de Syrie, comme ferait le Christ, et comme un évêque le devrait faire : « Souvenez-vous dans votre prière de l'Église de Syrie, qui, en ma place, a Dieu pour pasteur. Seul Jésus-Christ sera son évêque, et votre charité » (9, 1). Autre trait significatif : Ignace, dans toutes ses épîtres, exhorte à l'unité et à l'harmonie, excepté dans celle qu'il adresse aux Romains. Il ne prétend pas donner des conseils à la communauté de Rome, car elle tient son autorité des princes des apôtres : « Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul : eux, ils étaient des apôtres, moi, un condamné; eux, ils étaient libres, et moi jusqu'à présent un esclave » (*Rom.*, 4, 3). Ce passage fait aussi d'Ignace un témoin important du séjour à Rome de Pierre et de Paul.

II. MYSTICISME DE S. IGNACE

La christologie d'Ignace combine la doctrine théologique de S. Paul et celle de S. Jean. Son mysticisme porte de même la marque des deux apôtres. L'idée paulinienne de l'union du Christ et de l'Église se marie à l'idée johannique de la vie dans le Christ. Il en résulte l'idéal favori d'Ignace : l'imitation du Christ.

1. *L'imitation du Christ.*

Aucun auteur des premiers temps du christianisme, peut-être, ne prêche avec autant d'éloquence qu'Ignace l' « imitation du Christ ». Si nous voulons vivre la vie du Christ et de Dieu, nous devons adopter aussi leurs principes et leurs vertus :

> Les charnels ne peuvent pas faire les œuvres spirituelles, ni les spirituels les œuvres charnelles, comme la foi non plus ne peut faire les œuvres de l'infidélité, ni l'infidélité celles de la foi. Et celles-là même que vous faites dans la chair sont spirituelles, car c'est en Jésus-Christ que vous faites tout (*Eph.*, 8, 2).

Comme le Christ a imité son Père, nous devons l'imiter lui-même : « Soyez les imitateurs de Jésus-Christ, comme lui l'est de son Père » (*Phil.*, 7, 2). Mais cette imitation du Christ ne consiste pas seulement dans l'observation de la loi morale. Si elle tient à être une vie qui ne s'écarte pas de l'enseignement du Christ, elle veut aussi se conformer particulièrement à sa passion et à sa mort. C'est pourquoi Ignace conjure les Romains : « Laissez-moi être un imitateur de la passion de mon Dieu » (*Rom.*, 6, 3).

2. *Le martyre.*

L'idée de ressembler au Seigneur allume son ardeur et son enthousiasme pour le martyre. Il voit dans celui-ci l'imitation parfaite du Christ. Être un véritable disciple du Christ, pour Ignace, c'est être prêt à sacrifier sa vie pour lui :

> Je ne suis pas encore accompli en Jésus-Christ. Maintenant je ne fais que commencer à m'instruire, et je vous adresse la parole comme à mes condisciples (*Eph.*, 3, 1). Pardonnez-moi; ce qu'il me faut, je le sais, moi. C'est maintenant que je commence à être un disciple. Que rien, des êtres visibles et invisibles, ne m'empêche par jalousie de trouver le Christ. Feux et croix, troupeaux de bêtes, lacérations, écartèlements, dislocation des os, mutilation des membres, mouture de tout le corps, que les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu seulement que je trouve Jésus-Christ. Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. Il est bon pour moi de mourir (pour m'unir) au Christ Jésus, plus que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière; quand je serai arrivé là, je serai un homme

(*Rom.*, 5, 3-6, 3). Pourquoi donc moi aussi me suis-je livré à la mort, pour le feu, pour le glaive, pour les bêtes? Mais près du glaive, près de Dieu; avec les bêtes, avec Dieu; seulement (que ce soit) au nom de Jésus-Christ. C'est pour souffrir avec lui que je supporte tout, et c'est lui qui m'en donne la force, lui qui s'est fait homme parfait (*Smyrn.*, 4, 2).

3. *L'habitation du Christ en nous.*

L'idée paulinienne de l'immanence de Dieu dans l'âme humaine, est un thème favori de S. Ignace. La divinité du Christ habite dans l'âme des chrétiens comme dans un temple :

> Faisons donc tout (dans la pensée) qu'il habite en nous, afin que nous soyons ses temples, et que lui soit en nous notre Dieu, ce qu'il est en effet, et ce qu'il apparaîtra devant notre face si nous l'aimons justement (*Eph.*, 15, 3).

Ignace est si pénétré de l'idée de cette immanence, qu'il forge des termes nouveaux dans la ligne du vocabulaire religieux de son temps. Il appelle les chrétiens : θεοφόροι, χριστοφόροι, ναοφόροι. « Vous êtes donc aussi tous compagnons de route, porteurs de Dieu et porteurs du temple, porteurs du Christ » (*Eph.*, 9, 2). Il se donne lui-même le titre de θεοφόρος; toutes ses lettres commencent par les mots : « Ignace, appelé aussi Théophore ».

4. *Être dans le Christ.*

Mais le Christ n'est pas seulement en nous. Nous ne faisons qu'un avec lui. Tous les chrétiens sont liés par une union divine. Ignace répète continuellement la formule de S. Paul « être dans le Christ ». Il désire « être trouvé en Jésus-Christ ». « L'union avec Jésus-Christ est le lien qui rassemble tous les chrétiens ». Aussi supplie-t-il les Éphésiens d'être les imitateurs du Seigneur, « pour qu'en toute pureté et tempérance, vous demeuriez en Jésus-Christ de chair et d'esprit » (10, 3). Il écrit, dans l'épître aux Magnésiens qu'il prie pour les Églises :

> Je leur souhaite l'union avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ, notre éternelle vie (l'union) dans la foi et la charité, à laquelle rien n'est préférable, et ce qui est le plus important (l'union) avec Jésus et le Père (1, 2).

Ignace ne cesse de répéter, et cela caractérise sa pensée, que les chrétiens ne sont unis au Christ que s'ils sont un avec leur évêque par la foi, l'obéissance et surtout la participation au culte divin. Il ne reconnaît pas l'indépendance de l'individu dans la vie spirituelle ou dans l'union mystique avec le Christ. Il n'admet qu'une seule union avec le Sauveur, celle qui s'accomplit à travers le culte liturgique. Son mysticisme est basé sur l'idée du culte divin. Autrement dit, il n'est pas centré sur l'âme individuelle, mais sur la communauté des fidèles fonctionnant comme un corps liturgique. C'est la raison aussi pour laquelle la terminologie mystique d'Ignace et la spiritualité qui pénètre son style marquent une prédilection pour les symboles et les expressions tirés du culte et de la liturgie.

Authenticité des épîtres.

Les protestants ont discuté longtemps l'authenticité des épîtres. A leur avis, il était invraisemblable de trouver à l'époque de Trajan un épiscopat monarchique et une organisation aussi nette de la hiérarchie en évêques, prêtres et diacres. Ils soupçonnaient les lettres d'Ignace d'être des falsifications destinées précisément à créer cette organisation hiérarchique. Mais une telle supercherie est incroyable. Après la brillante défense de Lightfoot, A. v. Harnack, Th. Zahn et F. X. Funk, leur authenticité est généralement admise aujourd'hui. La preuve interne et externe milite en leur faveur. Il existe en effet un témoignage qui remonte à l'époque de leur composition, celui de Polycarpe, l'évêque de Smyrne et l'un des destinataires. Il écrit dans son *Épître aux Philippiens*, rédigée sitôt après la mort d'Ignace : « Comme vous nous l'avez demandé, nous vous envoyons les lettres d'Ignace, celles qu'il nous a adressées et toutes les autres que nous avons chez nous; elles sont jointes à cette lettre, et vous pourrez en tirer grand profit, car elles renferment foi, patience, et toute édification qui se rapporte à notre Seigneur » (13, 2). Cette description s'accorde parfaitement avec les épîtres. Origène et Irénée les nomment toutes les sept dans leur ordre traditionnel, comme

des parties intégrantes d'une collection bien établie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 36, 4, etc.).

Transmission du texte.

Les lettres sont conservées en trois recensions :

1. *La recension courte.*

C'est la recension originale, qui n'existe que dans le grec et est conservée dans le *Codex Mediceus Laurentianus*, 57, 7. Elle remonte au IIe siècle. L'épître aux Romains manque dans ce manuscrit, mais on a découvert son texte dans le *Codex Paris. Graec.*, n° 1457, du Xe siècle.

2. *La recension longue.*

Au IVe siècle, la collection originale fut retouchée et interpolée. Cette recension est l'œuvre d'un contemporain du compilateur des *Constitutions apostoliques*, qui manifeste des liens étroits avec les apollinaristes. Il ajouta six lettres apocryphes aux sept authentiques. Cette recension longue se trouve dans un grand nombre de manuscrits grecs et latins.

La recension longue fut connue la première. Elle fut imprimée en latin en 1489 et en grec en 1557. La recension courte originale des épîtres aux Ephésiens, aux communautés de Magnésie, Tralles, Philadelphie et Smyrne, ainsi qu'à l'évêque Polycarpe, fut publiée en 1646, et celle de la lettre aux Romains, en 1689. Depuis lors, l'opinion générale considère la recension longue comme apocryphe.

3. *L'abrégé syriaque.*

En 1845, W. Cureton publia un texte syriaque d'une collection des épîtres aux Ephésiens, aux Romains et à Polycarpe. L'éditeur considérait ces recensions abrégées comme originales. Lightfoot et d'autres, cependant, établirent qu'elles n'étaient qu'un abrégé d'une traduction syriaque de la recension courte.

Éditions et traductions. Voir les éditions et traductions des Pères apostoliques, p. 50. — *Éditions séparées :* P. G. Crone, Ignatius von Antiochien, Briefe. Münster, 1936. — Th. Camelot, Ignace d'Antioche, Lettres (SCH 10). 2e éd. Paris, 1951. — *Traductions séparées : Anglaises :* J. H. Shrawley, Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch (SPCK). 3e éd. London, 1935. — J. A. Kleist, The Epistles of Clement of Rome and Ignatius of Antioch (ACW 1). Westminster, Md., 1946. — *Françaises :* A. Lelong, Paris, 1927. — H. Delafosse (J. Turmel), Lettres d'Ignace d'Antioche, Paris, 1929. Cf. G. Bardy, RAp 46 (1928), 476 sq. — Th. Camelot, SCH 10, Paris, 1951. — *Allemande :* L. A. Winterswyl, Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien. Freiburg i. B., 1938. — *Italiennes :* M. Monachesi, L'Epistolario Ignaziano. Rome, 1925. — U. Moricca, Ignazio di Antiochia e Policarpo, vescovo di Smirna. Le lettere, il martirio di Policarpo. Rome, 1923.

Études : Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha, 1873. — J. H. Newman, On the Text of the Seven Epistles of St. Ignatius : Tracts, Theological and Ecclesiastical. London, 1874, 95-123. — A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus. Leipzig, 1878. — J. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. Mainz, 1880. — F. X. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Tübingen, 1883. — E. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochen als Christ und Theologe (TU 12, 3). Leipzig, 1894. — F. X. Funk, Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus : Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I. Paderborn, 1897, 1-23. — H. de Genouillac, L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche. Paris, 1907. — W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire. 7e éd. London, 1913, 311-319. — M. Rackl, Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien. Freiburg i. B., 1914. — P. Batiffol, Ignatius of Antioch, in : J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church I (1916) 594 sq. — L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter : ThQ 99 (1918) 234-252. — H. Delafosse (J. Turmel), Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antioche : RHL 8 (1922) 303-337; 477-533. — S. Reinach, Ignatius, Bishop of Antioch and Archeia : Anatolian Studies Presented to W. M. Ramsay. Manchester, 1923, 339 sq. — J. Lebreton, La théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche : RSR 25 (1925) 97-126; 393-419. — J. Rendel Harris, Genuine and Apocryphal Works of Ignatius of Antioch : Bulletin John Rylands Library II (1927) 204-231. — J. Thiele, « Vorrang in der Liebe » : Theologie und Glaube 19 (1927) 701-709. — P. Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme. 12e éd. Paris, 1927, 157-170. — H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen. Giessen, 1929. Cf. A. D. Nock, JThSt 31 (1930) 308-313. — Goossens, RHE 26 (1930) 439 sq. — H. Koch, ThLZ 56 (1931) 539 sq. — O. Casel, JL 10 (1930) 295-298. — C. P. S. Clarke, St. Ignatius and St. Polycarp. London, 1930. — F. Loofs, Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46, 2). Leipzig, 1930, 194-205. — J. Moffat, Two Notes on Ignatius, Magnesians I and Justin Martyr Apologia 1, 62 sq. : HThR 23 (1930) 153-159; *idem*, Ignatius of Antioch. A Study in Personal Religion : JR 10 (1930) 169-186. — J. Rivière, Le dogme de la rédemption. Louvain, 1931, 61-73. — G. A. Mitchell, Canon Streeter

and S. Ignatius : ChQ 102 (1931) 219-232. — F. A. Schilling, The Mysticism of Ignatius of Antioch. Philadelphia, 1932. — J. Hoh, Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert. Breslau, 1932, 72-77. — E. Mersch, Le Corps mystique du Christ. Louvain, 1933, 234-244. — F. J. Dölger, Christophorus als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christlichen Altertum : AC 4 (1933) 73-80. — R. Roca-Puig, La redemcio segons sant Ignasi martir : PC 28 (1933) 36-45. — W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 65-73. — J. F. Montana, S. Ignacio martyr y sus cartas. Madrid, 1934. — A. d'Alès, Ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου ἔφθαρται (Ignat., Pol., V, 2) : RSR 25 (1935) 489-491. — C. Ch. Richardson, The Christianity of Ignatius of Antioch. New York, 1935. — P. N. Harrison, Polycarp's Two Epistles to the Philippians. Cambridge, 1936, 121-140. — J. Moffat, An Approach to Ignatius : HThR 29 (1936) 1-38. — F. J. Dölger, θεοῦ φωνή. « Die Gottesstimme » bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes : AC 5 (1936) 218-223. — C. C. Richardson, The Church in Ignatius of Antioch : JR 17 (1937) 428-443. — H. Lietzmann, Histoire de l'Église ancienne, I. Paris, 1936, 253-266. — M. Villain, Une vive conscience de l'unité du Corps mystique : saint Ignace d'Antioche et saint Irénée : RAp 66 (1938) 257-271. — Th. Preiss, La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche : RHPR 18 (1938) 197-241. — G. Cloin, De verhouding van den bisschop tot het πνεῦμα in de Ignatiaanse brieven : StC 14 (1938) 19-42; *idem*, De verhouding van den bisschop tot de ἀγάπη in de Ignatiaansche brieven : StC 14 (1938) 231-254; *idem*, De Spiritualiteit van de Ignatiaansche bisschops-idee. Nijmegen, 1938. — A. Hödum, De H. Ignatius van Antiochië, leeraar der eenheid : Coll. Brugenses 39 (1939) 137-145. — H. B. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien. Gütersloh, 1940. Cf. B. Nisters, ThR 39 (1940) 253-254. — M. H. Shepherd, Smyrna in the Ignatian Letters. A Study in Church Order : JR 20 (1940) 141-159. — K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis. Freiburg i. B., 1939, 281-284. — M. Viller and K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 22-27. — W. J. Burghardt, Did Saint Ignatius of Antioch Know the Fourth Gospel ? : ThSt 1 (1940) 1-26. — A. Heitmann, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. Rome, 1940, 71-74. — R. Spörri, Vom Geiste der Urchristentums. Basel, 1941, 31-53. — H. v. Torre, Het vocabularium van Ignatius van Antiochië. Diss. Louvain, 1942. — O. Perler, Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde : DT 22 (1944) 413-451. — G. Bardy, La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945, 31-33; 44-49; 83-84; 102-104; 113-117. — L. H. Gray, The Armenian Acts of the Martyrdom of St. Ignatius of Antioch : Armenian Quarterly 1 (1946) 47-66. — O. Perler, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte : RAC (1949) 47-72. — C. Maurer, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium. Zürich, 1949. — L. Cristiani, Saint Ignace d'Antioche ; Sa vie d'intimité avec Jésus-Christ ; RAM 25 (1949) 109-116. —

G. Jouassard, Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme. Saint Ignace d'Antiòche, Rom., 2, 2 : RSR 38 (1951) 362-367. — H. Chadwick, The Silence of Bishops in Ignatius : HThR 43 (1950) 169-172. — M. M. Estradé, Dos frases de la carta de S. Ignacio de Antioquia a los Romanos : Helmantica 1 (1950) 310-318. — G. Jouassard, Les épîtres expédiées de Troas par saint Ignace d'Antioche ont-elles été dictées le même jour en une série continue : Mémorial J. Chaine. Louvain, 1950. — T. Ruesch, Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia und Irenaeus von Lyon, Zürich, 1952. — A. Grillmeier, CGG, 1 (1951) 30-32. — A. M. Cecchin, Maria nell' « economia di Dio » secondo Ignazio di Antiochia : Marianum 14 (1952) 373-383. — R. Bultmann, Ignatius und Paulus : Studia Paulina in honor. J. de Zwaan. Haarlem, 1953, 37-51. — A. Garciadego, Katholiké Ekklesía. El significado del epíteto « católica » aplicado a « Iglesia » desde San Ignacio de Antioquía hosta Orígenes. Mexico, 1953, 117-127. — A. Bolhuis, Die Acta Romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus : VC 7 (1953) 143-153. — E. Molland, The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch : JEH 5 (1954) 1-6.

Pour les passages eucharistiques, voir : A. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (FLDG 3, 4). Mainz, 1903, 17-26. — Th. Schermann, Zur Erklärung der Stelle Epistula ad Ephes., 20, 2 des Ignatius von Antiocheia φάρμακον ἀθανασίας : ThQ 92 (1910) 6-19. — J. Brinktrine, Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten (FThSt 21). Freiburg i. B., 1918, 76-84. — W. Scherer, Zur Eucharistielehre des hl. Ignatius : TPQ 76 (1923) 627 sq. — P. Batiffol, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation (Études d'histoire et de théologie positive, 2 séries). 9e éd. Paris, 1930, 39-50. — J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 334-336.

POLYCARPE DE SMYRNE

Polycarpe était évêque de Smyrne. Il jouissait d'une haute vénération, car il avait été le disciple des apôtres. Irénée rapporte (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 20, 5) qu'il s'était assis aux pieds de S. Jean, et ce furent les apôtres eux-mêmes qui le nommèrent à l'évêché de Smyrne (*Adv. Haer.*, 3, 3, 4). Il est encore l'évêque de Smyrne auquel S. Ignace adressa une de ses lettres. On trouve une autre preuve de cette estime, dans les discussions que lui et le pape Anicet eurent à Rome en 155. Celles-ci concernaient diverses questions ecclésiastiques du moment et particulièrement la fixation de la date de Pâques. Aucune solution satisfaisante pour les deux parties ne fut

adoptée à la suite de cette brûlante controverse. Polycarpe invoquait l'autorité de S. Jean et des apôtres en faveur de l'usage quatuordéciman. Anicet, au contraire, se prononçait pour le dimanche, selon la coutume de ses prédécesseurs. Malgré leur différend, le pape et l'évêque se séparèrent dans les meilleurs termes. Irénée relate encore (*Adv. Haer.*, 3, 3, 4) que Marcion, rencontrant Polycarpe, lui demanda s'il le reconnaissait. Et celui-ci de lui répondre : « Bien sûr, je reconnais le premier-né de Satan. »

I. LE MARTYRE DE POLYCARPE

Nous possédons, dans une lettre de l'Église de Smyrne à la communauté chrétienne de Philomelium en Phrygie Majeure, un récit détaillé du martyre héroïque de Polycarpe. Celui-ci eut lieu peu après son retour de Rome (peut-être le 22 février 156). Ce document est le seul récit détaillé et le plus ancien qui existe d'un martyre individuel. On le considère donc souvent comme le premier des « Actes des martyrs ». Sa forme littéraire pourtant ne le rattacherait pas à cette catégorie, mais au genre épistolaire du christianisme primitif. Il porte la signature d'un certain Marcion, et fut rédigé peu après la mort de Polycarpe. Une vive impression s'en dégage de la noble personnalité de l'évêque de Smyrne. Lorsque le proconsul Statius Quadratus lui ordonna : « Prête serment, et je te délivre ; maudis le Christ ! », il répondit : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a jamais fait aucun mal. Comment pourrais-je blasphémer mon roi et mon Sauveur ? » (9, 3). A ses bourreaux qui s'apprêtaient à le clouer au bûcher, il déclara : « Laissez-moi ainsi : celui qui me donne la force de supporter le feu, me donnera aussi, même sans la protection de vos clous, de rester immobile sur le bûcher » (13, 3). Ce récit, le plus ancien récit d'un martyre que connaisse la recherche moderne, est très important pour comprendre le sens du terme lui-même. Nous trouvons déjà affirmée l'idée que le martyre est une imitation du Christ. Celle-ci consiste à lui ressembler dans les souffrances et la mort. La lettre apporte encore la preuve la plus ancienne du culte des martyrs : « Ainsi nous pûmes plus tard recueillir

ses ossements plus précieux que des pierres de grand prix et plus précieux que l'or, pour les déposer en un lieu convenable. C'est là, autant que possible, que le Seigneur nous donnera de nous réunir dans l'allégresse et la joie, pour célébrer l'anniversaire de son martyre, de sa naissance ! » (18, 2). La manière positive dont est affirmé et justifié l'honneur rendu aux martyrs, est frappante : « Lui, nous l'adorons, parce qu'il est le Fils de Dieu ; quant aux martyrs, nous les aimons comme disciples et imitateurs du Seigneur, et c'est juste, à cause de leur dévotion incomparable envers leur Roi et Maître » (17, 3). Le récit éclaire avec une netteté indiscutable la fin intrinsèque et le caractère dogmatique de la vénération des martyrs, et en quoi celle-ci diffère de l'adoration rendue au Christ. L'auteur des Actes met aussi dans la bouche du martyr expirant une prière qui présente un grand intérêt pour l'histoire de l'ancienne prière chrétienne. Non seulement par sa doxologie trinitaire, mais en toute sa teneur, elle rappelle une formule liturgique :

> Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton enfant bien-aimé et béni, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton nom, Dieu des anges, des puissances, de toute la création, et de toute la race des justes qui vivent en ta présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part, au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint. Avec eux puissé-je être admis aujourd'hui en ta présence comme un sacrifice gras et agréable, comme tu l'avais préparé et manifesté d'avance, comme tu l'as réalisé, Dieu sans mensonge et véritable. Et c'est pourquoi pour toutes choses je te loue, je te bénis, je te glorifie, par le grand-prêtre éternel et céleste Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé, par qui soit la gloire à toi avec lui et l'Esprit-Saint maintenant et dans les siècles des siècles à venir. Amen ! (14).

La *Vita Polycarpi* de Pionius, par contre, est apocryphe. Il ne peut être question comme auteur, du prêtre Pionius de Smyrne, martyrisé sous Dèce. L'ouvrage est purement légen-

daire. Il peut avoir été composé vers 400, pour compléter le récit authentique plus ancien de la mort de Polycarpe.

La discussion sur la date exacte de la mort du martyr a été récemment reprise par H. Grégoire et P. Orgels. D'après eux, Polycarpe ne serait pas mort le 22 février 156, mais en 177. Ils pensent que le chapitre 21 du *Martyrium Polycarpi* sur lequel on base la plus ancienne date est interpolé par l'auteur de la *Vita Polycarpi* du IVe ou du début du Ve siècle. H. Grégoire pense que le chapitre 4 du *Martyrium* représente une polémique antimontaniste qui n'aurait pu être écrite avant l'année 172, puisque Eusèbe mentionne l'année 171 comme celle du début du montanisme. Il ny a aucune preuve suffisante pour appuyer l'une ou l'autre de ces assertions. Bien loin d'apporter une solution catégorique au problème, les théories avancées en faveur de la nouvelle date ajoutent de nouvelles difficultés aux anciennes, rompent le rapport entre Ignace et Polycarpe et sont en désaccord avec les témoignages d'Eusèbe et d'Irénée, comme l'ont montré E. Griffe, W. Telfer, P. Meinhold et H. I. Marrou, qui propose 161-169.

Éditions : Voir les éditions des Pères apostoliques de Lighfoot et de Funk, *supra*, p. 50. — O. v. Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten. Berlin, 1902, 1-12. — G. Rauschen, Monumenta aevi apostolici (FP 1). Bonn, 1914, 40-60. — R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, 3e éd. rev. par G. Krüger (SQ 3). Tübingen, 1929, 1-7. La meilleure édition est celle de T. Camelot, SCH 10, 2e éd. Paris, 1951, 242-274.

Traductions : Voir les traductions des Pères apostoliques, *supra*, p. 50. — *Française :* T. Camelot, SCH 10, 2e éd. Paris, 1951, 243-275. — *Anglaises :* B. Jackson, St. Polycarp (SPCK). London, 1898, 49-74. — E. C. E. Owen, Some Authentic Acts of the Early Martyrs. Oxford, 1927, 19-39. — J. A. Kleist, ACW 6 (1948) 85-102. — M. H. Shepherd, LCC 1 (1953) 141-158. — *Allemandes :* G. Rauschen, Frühchristliche Apologeten II (BKV2 14). Kempten et Munich, 1913, 9-20. — H. Rahner, Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1954, 23-37.

Études : H. Baden, Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium : ThGl 3 (1911) 115-122. — B. Sepp, Das Martyrium Polycarpi. Regensburg, 1911. — W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarpmartyriums. Giessen, 1917. Cf. H. Delehaye, AB (1920) 200-202. — J. A. Robinson, The « Apostolic Anaphora » and the Prayer of St. Polycarp : JThSt 21 (1920) 97-108; *idem*, Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer : JThSt 21 (1920) 97-105; 24 (1923) 114-144. — J. W. Tyrer, The Prayer of St. Polycarp and its Concluding Doxology : JThSt 23 (1922) 390 sq. —

R. H. Connolly, The Doxology in the Prayer of St. Polycarp : JThSt 24 (1923) 144 sq. — W. M. Ramsay, The Date of St. Polycarp's Martyrdom : Jahreshefte des Oesterreichischen Archaeologischen Institutes 27 (1932) 245-248. — H. W. Surkau, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit. Göttingen, 1938, 126-134. — H. Grégoire, Les persécutions dans l'Empire romain. Académie royale Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Mémoires 46 (1950) 106 sq. — H. Grégoire et P. Orgels, La véritable date du Martyre de saint Polycarpe (23 février 177) et le Corpus Polycarpianum : AB 69 (1951) 1-38. — E. Griffe, A propos de la date du martyre de saint Polycarpe : BLE 52 (1951) 170-177. — W. Telfer, The date of the martyrdom of Polycarp : JThSt N. S. 3 (1952) 79-83. — P. Meinhold, Polykarpos von Smyrna : PWK 21, 2 (1952) 1662-1693. — H. J. Marrou, La date du martyre de saint Polycarpe : AB 71 (1953) 5-20. — E. Griffe, Un nouvel article sur la date du martyre de saint Polycarpe : BLE 54 (1953) 178-181.

2. ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

Polycarpe, nous apprend Irénée (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 20, 8), adressa plusieurs lettres aux communautés chrétiennes des alentours et à certains de ses confrères dans l'épiscopat. Une seule subsiste, celle qu'il écrivit aux Philippiens. Son texte complet ne nous est parvenu que dans une traduction latine. Les manuscrits grecs contiennent seulement les chapitres 1-9, 2. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 36, 13-15) se rapporte aussi à un texte grec des chapitres 9 et 13.

La communauté chrétienne de Philippes avait demandé à Polycarpe une copie des lettres de S. Ignace. Polycarpe les lui envoya, en y joignant une communication de sa propre main. Dans celle-ci, il demandait qu'on l'instruisît de façon certaine sur le sort de S. Ignace. La rédaction suivit donc de près la mort de ce dernier. Il s'agit d'une exhortation morale analogue à la *Première Épître aux Corinthiens* de S. Clément. Polycarpe utilisa d'ailleurs comme source l'épître de Clément. La lettre aux Philippiens trace un tableau fidèle de la doctrine, de l'organisation et de la charité chrétienne de l'Église d'alors.

P. N. Harrison a supposé que le document que nous appelons Épître de Polycarpe comprend en réalité deux lettres que Polycarpe aurait écrites à des époques différentes. Copiées très tôt sur le même rouleau de papyrus, elles se seraient confondues en une seule. La première ne contiendrait que le cha-

pitre 13, peut-être aussi 14, et serait une courte note d'expéditeur. Polycarpe l'aurait jointe à un envoi des épîtres d'Ignace, sitôt après le passage du prisonnier à Smyrne et à Philippes au cours de son voyage à Rome. Cette note daterait certainement du début de septembre de l'année où Ignace fut martyrisé (110). Polycarpe aurait écrit vingt ans plus tard une seconde lettre comprenant les douze premiers chapitres. Le nom d'Ignace jouissait alors d'une renommée de sainteté, et son martyre était passé dans l'histoire. L'hérésiarque dénoncé dans la partie principale est Marcion. Cette raison et d'autres preuves internes empêcheraient d'attribuer à cette lettre une date antérieure aux premières décades du II[e] siècle. L'hypothèse de Harrison est très forte, et écarte la seule objection sérieuse à une date reculée des épîtres d'Ignace.

a) *Doctrine.*

L'épître défend la doctrine christologique de l'incarnation et de la mort de Jésus sur la croix, contre le « faux enseignement », en ces termes :

> Quiconque, en effet, ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, est un antichrist, et celui qui ne confesse pas le témoignage de la croix est du diable, et celui qui détourne les dits du Seigneur selon ses propres désirs, et qui nie la résurrection et le jugement, est le premier-né de Satan (7, 1).

b) *Organisation.*

Polycarpe ne fait aucune allusion à un évêque de Philippes, mais il parle de l'obéissance due aux prêtres et aux diacres. On aurait le droit de conclure que la communauté chrétienne de Philippes était gouvernée par un comité de prêtres. La lettre trace du prêtre idéal le portrait suivant :

> Les presbytres eux aussi doivent être compatissants, miséricordieux envers tous; qu'ils ramènent les égarés, qu'ils visitent les malades, sans négliger la veuve, l'orphelin, le pauvre; mais qu'ils pensent toujours à faire le bien devant Dieu et devant les hommes; qu'ils s'abstiennent de toute colère, acception de personne, jugement injuste; qu'ils se tiennent éloignés de l'amour de l'argent, qu'ils ne croient pas trop vite du mal de quelqu'un et ne soient pas raides dans leurs jugements, sachant que nous sommes tous débiteurs du péché (6, 1).

c) *Charité.*

L'aumône est chaudement recommandée :

> Quand vous pouvez faire le bien, ne différez pas, car l'aumône délivre de la mort. Soyez tous soumis les uns aux autres, gardant une conduite irréprochable parmi les païens, pour que vos bonnes œuvres vous attirent la louange, et que le Seigneur ne soit pas blasphémé à cause de vous (10, 2).

d) *Église et État.*

L'attitude de l'Église envers l'État mérite d'être notée. Il est ordonné expressément de faire des prières pour les autorités civiles :

> Priez aussi pour les rois, pour les autorités et les princes, et pour ceux qui vous persécutent et vous haïssent, et pour les ennemis de la croix; ainsi le fruit que vous portez sera visible à tous, et vous serez parfaits en lui (12, 3).

Pour les *éditions* et les *traductions* des Épîtres, voir celle des Pères apostoliques, *supra*, p. 50. — Ajouter une nouvelle traduction française : T. Camelot, SCH 10. 2[e] éd. Paris, 1951, 202-223.

Études : H. J. Bardsley, The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Apostleship of St. John : JThSt 14 (1913) 489 sq.; *idem*, The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John : JThSt 14 (1913) 207 sq. — P. Batiffol, Polycarp, in : Hasting's, Dictionary of the Apostolic Church, vol. II. Edinburgh, 1918. — C. P. S. Clarke, St. Ignatius and St. Polycarp. London, 1930. — W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert. Giessen, 1932, 22-25. — W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 73-78. — J. M. Bover, Un fragmento attribuido a san Policarpo sobre los principios de los Evangelios : EE 14 (1935) 5-19. — P. N. Harrison, Polycarp's Two Epistles to the Philippians. Cambridge, 1936. — A. C. Gloucester, The Epistle of Polycarp to the Philippians : ChQ 141 (1945) 1-25. — B. Altaner, HJG 69 (1949) 25 sq. — H. vom Campenhausen, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe (SAH 37), Heidelberg, 1951. — P. Meinhold, PWK 21, 2 (1952) 1681-1689.

PAPIAS D'HIÉRAPOLIS

Papias était évêque d'Hiérapolis en Asie Mineure. Il avait écouté, rapporte Irénée (*Adv. Haer.*, 5, 33, 4) la prédication de S. Jean, et était ami de Polycarpe, l'évêque de Smyrne. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 39, 3) en fait « un homme d'intelligence très médiocre, comme, dit-il, le montrent ses livres ». Il ne peut s'agir ici que de l' « Explication des paroles du Seigneur » (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις), en cinq livres, que Papias composa vers 130. Plusieurs raisons justifient la sévérité d'Eusèbe. Papias défendait le millénarisme. D'autre part, il faisait preuve, dans le choix et l'interprétation de ses sources, d'un jugement critique très médiocre. Quels que soient ses défauts, son ouvrage, dans la mesure où nous l'avons conservé, garde une très grande importance. Il contient, en effet, un trésor inestimable : l'enseignement oral des disciples des apôtres. Dans sa préface, Papias résume ainsi son ouvrage :

> Pour toi, je n'hésiterais pas à ajouter à mes explications ce que j'ai bien appris autrefois des presbytres et dont j'ai bien gardé le souvenir, afin d'en fortifier la vérité. Car je ne me plaisais pas auprès de ceux qui parlent beaucoup, comme le font la plupart, mais auprès de ceux qui enseignent la vérité; je ne me plaisais pas non plus auprès de ceux qui font mémoire de commandements étrangers, mais auprès de ceux qui rappellent les commandements donnés par le Seigneur à la foi et nés de la vérité elle-même. Si quelque part venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres : ce qu'ont dit André ou Pierre, ou Philippe ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur; et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Je ne pensais pas que les choses qui proviennent des livres me fussent aussi utiles que ce qui vient d'une parole vivante et durable (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 39, 3-4).

Cette citation prouve que Papias ne tira pas uniquement des évangiles écrits avant lui les paroles du Seigneur qu'il explique, mais aussi de la tradition orale. Tout en empruntant aux récits évangéliques la majorité des passages, son ouvrage n'est pas un simple commentaire des évangiles.

Parmi les quelques fragments qu'Eusèbe nous a transmis de l'œuvre de Papias, les remarques sur les deux premiers évangiles sont devenues célèbres. Voici le premier de ces fragments :

> Et voici ce que disait le presbytre : Marc, qui était l'interprète de Pierre, écrit avec exactitude, mais pourtant sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur. Car il n'avait pas entendu ni accompagné le Seigneur; mais, plus tard, comme je l'ai dit, il a accompagné Pierre. Celui-ci donnait ses enseignements selon les besoins, mais sans faire une synthèse des paroles du Seigneur. De la sorte, Marc n'a pas commis d'erreur en écrivant comme il se souvenait, il n'a eu en effet qu'un seul dessein, celui de ne rien laisser de côté de ce qu'il avait entendu et de ne tromper en rien dans ce qu'il rapportait (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 39, 15-16).

Ce passage fournit la meilleure attestation de la canonicité de l'évangile de S. Marc. On a pas encore expliqué cependant de façon satisfaisante pourquoi Papias nomme deux fois Jean (3, 39, 4). Quant à l'origine de S. Matthieu, voici ce qu'il en dit : « Matthieu réunit donc en langue hébraïque les *logia* (de Jésus) et chacun les interpréta comme il en était capable » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 39, 16). Cette affirmation prouve qu'à l'époque de Papias, l'œuvre originale de Matthieu avait déjà cédé la place à une traduction grecque. Les traductions auxquelles Papias fait allusion n'étaient pas des traductions écrites de l'Évangile, mais des relations orales de paroles du Seigneur contenues dans celui-ci. C'était très probablement une traduction des péricopes en usage dans les assemblées liturgiques des communautés grecques ou bilingues.

Eusèbe ajoute à propos de Papias : « Le même Papias ajoute d'autres choses qui seraient parvenues jusqu'à lui par une tradition orale, certaines paraboles étranges du Sauveur et certains enseignements bizarres, et d'autres choses tout à fait fabuleuses. Par exemple, il dit qu'il y aura mille ans après

la résurrection des morts et que le règne du Christ aura lieu corporellement sur cette terre. Je pense qu'il suppose tout cela, après avoir compris de travers les récits des apôtres, et qu'il n'a pas saisi les choses dites par eux en figures et d'une manière symbolique » (*Hist. eccl.*, 3, 39, 11-12). Eusèbe laisse entendre que le prestige de Papias entraîna au millénarisme un grand nombre d'écrivains chrétiens : « Il a été cause qu'un très grand nombre d'écrivains ecclésiastiques après lui ont adopté les mêmes opinions que lui, confiants dans son antiquité : c'est là ce qui s'est produit pour Irénée et pour d'autres qui ont pensé les mêmes choses que lui » (3, 39, 13).

Les « récits plus fabuleux », dont parle Eusèbe, comprenaient sans doute la légende de la fin horrible du traître Judas, le meurtre de Jean, frère de Jacques, commis par les juifs, et ce que l'auteur avait appris lui-même des filles de Philippe (*Actes des Apôtres*, 21, 8) qui résidèrent à Hiérapolis. Celles-ci lui parlèrent des miracles accomplis de leur temps : la résurrection de la mère de Manaïme, et l'histoire de Justus Barsabbas qui avala du poison sans en ressentir les effets.

Éditions et traductions : Voir les éditions et traductions des Pères apostoliques, *supra*, p. 50. — M. BUCELLATO, Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo greco (Studi Biblici III), Milan, 1936.

Études : J. CHAPMAN, John the Presbyter and the Fourth Gospel. Oxford, 1911. — H. J. LAWLOR, Eusebius on Papias : Hermathena 43 (1922) 167-222. — W. LARFELD, Ein verhängnisvoller Schreibfehler bei Eusebius : BNJ 3 (1922) 282-285; *idem*, Das Zeugnis des Papias über die beiden Johannes von Ephesus : NKZ 33 (1922) 410-512; *idem*, Bischof Papias ein urchristlicher Stenograph ? : BNJ 5 (1922) 36-41. — J. DONOVAN, The Logia in Ancient and Recent Literature. Cambridge, 1924. — J. SYKUTRIS, Ein neues Papiaszitat : ZNW 26 (1927) 210-212. — G. GOETZ, Papias von Hierapolis oder der Glottograph ? : ZNW 27 (1928) 348. — B. W. BACON, Adhuc in corpore constituto : HThR 23 (1930) 305 sq. — C. LAMBOT, Les presbytres et l'exegesis de Papias : RB 43 (1931) 116-123. — J. DONOVAN, The Papias Presbyteri Puzzle : IER (1928) 124-137; *idem*, IER (1931) 483-500. — P. DE AMBROGGI, Appunti sulla questione di Giovanni presbitero presso Papia : SC 16 (1930) 374-376; *idem*, Giovanni Apostolo e Giovanni presbitero, una persona o due : SC 5 (1931) 389-396. — P. VANUTELLI, De presbytero Joanne apud Papiam : SC 16 (1930) 366-374. — F. LOOFS, Theophilus von Antiochien adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46, 2). Leipzig, 1930, 328-338. — A. FRÖVIG, Das Matthaeusevangelium und die aramäische Matthäusschrift des Papias : NKZ 42 (1931) 67-97. — P. VANUTELLI, Iterum de presbytero Joanne apud Papiam : SC 59 (1931) 219-232; *idem*, De presbytero Joanne apud Papiam. Rome, 1933. — D. G. DIX, The Use and Abuse of Papias on the Fourth Gospel : Th 24 (1932) 8-20. — J. V. BARTLET, Papias « Exposition » : its Date and Contents : Amicitiae Corollae edited by H. G. WOOD. London, 1933, 15-44. — P. VANUTELLI, De argumentis externis de Matthaeo et Marco apud Papiam : Synoptica 1 (1935) XII-XXX. — N. J. HOMMES, Het Testimonialboek. 1935, 230-255. — P. GAECHTER, Die Dolmetscher des Apostel : ZkTh 60 (1936) 161-187. — A. VACCARI, Un preteso scritto perduto di Papia : Bibl 20 (1939) 413-414. — G. PERRELLA, DTP (1940) 47-56. — R. M. GRANT, Papias and the Gospels : HThR 25 (1943) 218-222. — J. A. KLEIST, Rereading the Papias Fragment on St. Mark : St. Louis University Studies. Series A. Vol. I, N° 1 (1945) 1-17. — L. GRY, Le Papias des belles promesses messianiques : Vivre et Penser III. Paris, 1943-1944, 112-124; *idem*, Hénoch X, 19 et les belles promesses messianiques : RBibl (1946) 197-206. — E. GUTWENGER, Papias. Eine chronologische Studie : ZkTh 69 (1947) 385-416. — J. F. BLIGH, The Prologue of Papias : TS 13 (1952) 234-240.

L'ÉPITRE DE BARNABÉ

L'Épître de Barnabé est un traité théologique plutôt qu'une lettre dont elle n'a que l'apparence. On n'y trouve de fait aucune note personnelle. Elle ne comporte pas l'introduction ni la conclusion d'usage. Le contenu est d'ordre général. Nulle part il n'indique que la lettre s'adresse à quelqu'un en particulier. La forme épistolaire est donc dans le cas présent une pure convention littéraire. L'Épître paraissait aux premiers chrétiens l'unique genre propre à l'enseignement de la piété. Ils y recouraient même lorsqu'ils ne s'adressaient pas à un cercle limité de lecteurs. L'auteur, dont le nom n'est pas cité, se propose d'enseigner la « connaissance parfaite » (γνῶσις) et la foi.

1. *Contenu.*

La lettre se divise en deux parties, l'une théorique et l'autre pratique.

1. La première section, théorique, comprend les chapitres 1-17. Elle présente un caractère dogmatique. Au chapitre 1, 5 l'auteur fixe le but de son ouvrage en ces mots : « afin qu'avec la foi, vous ayez une connaissance parfaite ». La con-

naissance dont il s'agit ici ne porte cependant que sur une seule chose. L'auteur cherche avant tout à exposer à ses lecteurs ce que vaut et représente la révélation de l'Ancien Testament. Il s'efforce de démontrer que les juifs se sont complètement mépris sur la Loi, pour l'avoir interprétée de façon littérale. Il répudie cette méthode, et explique ce qui, à son avis, correspond au véritable sens spirituel, à la τελεία γνῶσις. C'est une interprétation allégorique des doctrines et des commandements de l'Ancien Testament. Dieu ne désire pas le don matériel des sacrifices sanglants, mais l'offrande de notre cœur sous la forme du repentir. Il ne demande pas la circoncision de la chair, mais celle de notre entendement, de sorte que notre âme puisse aller à la vérité. Il n'exige pas que l'homme s'abstienne de la chair des animaux impurs, mais qu'il renonce aux péchés que symbolisent ces animaux. Le porc, par exemple, fait partie des animaux défendus, car il y a des hommes qui lui ressemblent : ils oublient la main qui les nourrit lorsqu'ils sont repus. L'aigle, le faucon, le vautour sont interdits. Ils représentent en effet ceux qui s'emparent de leur pain quotidien par le vol et toutes sortes d'iniquités, plutôt que de le gagner honnêtement à la sueur de leur front (ch. 10, 4). Le neuvième chapitre montre l'audace des allégories. Il parle de la circoncision pratiquée par Abraham sur 318 de ses serviteurs. D'après l'interprétation de l'auteur, cet événement révélait au patriarche le mystère de la rédemption par la crucifixion du Christ et sa mort. Les chiffres 10 et 8 s'écrivent en grec : ιη = ιη (σους), le nombre 300 = τ. Cette lettre τ représente la croix. Le nombre 318 signifie donc la rédemption par la mort de Jésus-Christ sur la croix. L'Ancienne Loi n'était pas destinée aux juifs. « Moïse la reçut, mais eux n'en étaient pas dignes. » Elle était destinée aux chrétiens dès l'origine même : « Apprenez comment il se fait que c'est nous qui avons reçu l'alliance : Moïse l'avait reçue à titre de serviteur ; mais c'est le Seigneur en personne qui nous l'a donnée, comme au peuple héritier, après avoir souffert pour nous » (14, 4). L'interprétation juive de l'Ancienne Loi n'était pas celle que Dieu garantissait. Les juifs furent victimes des machinations d'un ange pervers : « Ils firent fausse route, trompés qu'ils étaient par un mauvais ange » (9, 4). L'auteur ose même affirmer que le culte juif ressemblait à l'idolâtrie païenne (16, 2).

2. La seconde section (ch. 18-21) aborde la morale. Aucune tendance spéciale ne se remarque. Elle décrit, comme la Didachè, les deux voies de la vie et de la mort. Mais elle appelle la première la voie de la lumière, et la seconde, celle des ténèbres. Elle illustre la voie de la lumière d'un grand nombre de préceptes moraux rappelant le Décalogue. Le passage qui traite de la voie des ténèbres est un catalogue des différents sortes de vices et de péchés.

2. *Doctrine.*

Bien que l'élément doctrinal soit éparpillé à travers l'ouvrage, certains détails méritent d'être notés.

1) Barnabé proclame la préexistence du Christ. Celui-ci était avec Dieu le Père lors de la création du monde. Les mots « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » étaient adressés par le Père à son divin Fils (5, 5). Barnabé se sert de la parabole du soleil, si populaire dans la théologie alexandrine, pour expliquer l'incarnation :

> S'il n'était pas venu dans la chair, comment les hommes fussent-ils demeurés sains et saufs à sa vue, puisqu'en face du soleil qui s'achemine au néant et qui est l'ouvrage de ses mains, ils ne peuvent lever les yeux et en fixer les rayons ? (5, 10).

Deux motifs ont exigé l'incarnation :

> Premièrement : « Si le Fils de Dieu est venu dans la chair, c'est donc pour mettre le comble aux péchés de ceux qui ont poursuivi ses prophètes à mort. Voilà pourquoi il a enduré de souffrir. » Deuxièmement : « C'est lui qui a résolu de souffrir pour nous » (5, 11-13).

2) Les chapitres 6 et 11 décrivent merveilleusement comment le baptême confère à l'homme l'adoption filiale et imprime dans l'âme l'image et la ressemblance divines :

> En nous renouvelant par la rémission des péchés, il nous a mis une autre empreinte, au point d'avoir l'âme des petits enfants, justement comme s'il nous créait à nouveau ; car

c'est de nous que parle l'Écriture lorsque (Dieu) dit au Fils : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » (6, 11-12).

3) Le baptême transforme les créatures de Dieu en temples du Saint-Esprit :

J'ai encore à vous entretenir, à propos du temple, de l'erreur des malheureux (juifs), qui ne mettaient point leur espoir dans leur Dieu qui les avait créés, mais dans un édifice, avec la pensée qu'il était la maison de Dieu. Ils lui ont dédié un sanctuaire dans le temple, à peu près à la manière des païens; mais apprenez en quels termes le Seigneur frappe d'interdit le temple :

« Qui a mesuré le ciel à l'empan
Ou la terre dans le creux de la main?
N'est-ce pas moi? dit le Seigneur.
Le ciel est mon trône,
Et la terre mon marchepied.
Quelle est la maison que vous me bâtirez,
Ou quel sera le lieu de mon repos? »

Vous avez bien vu que leur espérance est vaine. Enfin, il dit encore : « Voici que ceux-là mêmes qui ont détruit le temple le rebâtiront. » C'est ce qui arrive : comme les juifs étaient en guerre, leur ennemis démolirent le temple; et maintenant les serviteurs de ces ennemis vont le rebâtir...

Recherchons donc s'il existe encore un temple de Dieu. Il en existe un sans doute, mais là où lui même déclare le bâtir et le restaurer; car il est écrit : « Et il arrivera qu'après la semaine écoulée, un temple de Dieu sera bâti magnifiquement au nom du Seigneur. » J'estime donc que le temple existe. Mais comment devra-t-il être bâti au nom du Seigneur, je vais vous le dire. Avant que nous eussions foi en Dieu, l'intérieur de nos âmes était corruptible et chétif, en vérité tout comme un temple bâti de main d'homme; il était rempli du culte des idoles, une demeure des démons, puisque nous faisons tout ce qui contrarie Dieu. « Mais il sera bâti au nom du Seigneur. » Veillez-y, de sorte que le temple du Seigneur soit magnifiquement bâti. De quelle façon, le voici. C'est en recevant la rémission de nos péchés, c'est en espérant au nom (du Seigneur), que nous devenons des hommes nouveaux, que nous sommes recréés de fond en comble; c'est ainsi que Dieu habite réellement en nous, en notre intérieur (16, 1-8, 9).

4) Le chapitre 15, 8, mentionne expressément la célébration du huitième jour de la semaine, du dimanche, à la place du sabbat des juifs, car c'est le jour de la résurrection :

Enfin, il est encore dit aux juifs : « Je ne supporte pas vos néoménies et vos sabbats. » Voyez bien ce qu'il veut dire : ce ne sont point les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, mettant fin à l'univers, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un autre monde. C'est pourquoi nous célébrerons avec joie le huitième jour, où Jésus est ressuscité et où, après s'être manifesté, il est monté aux cieux.

5) La vie de l'enfant, avant comme après la naissance, est protégée par la loi : « Tu ne feras pas mourir l'enfant dans le sein de sa mère; tu ne le tueras pas davantage après sa naissance » (19, 5).

6) L'auteur est millénariste. Les six jours de la création représentent pour lui une période de six mille ans, car mille ans sont comme un jour aux yeux de Dieu. En six jours, c'est-à-dire en six mille ans, tout sera achevé, après quoi ce temps pervers sera détruit et le Fils de Dieu reviendra. Il jugera les impies, transformera le soleil, la lune et les étoiles, et se reposera le septième jour. Alors se lèvera le sabbat du royaume millénaire (15, 1-9).

3. *Auteur.*

La lettre ne dit nulle part que son auteur est Barnabé. Elle ne revendique même pas une origine apostolique. Malgré cela, depuis les premiers temps, la tradition l'attribue à l'apôtre Barnabé, le compagnon et le collaborateur de S. Paul. Le Codex Sinaïticus, du quatrième siècle, la compte au nombre des livres du Nouveau Testament et la place sitôt après l'Apocalypse de S. Jean. Clément d'Alexandrie lui emprunte

de nombreuses citations qu'il attribue à l'apôtre Barnabé. Origène l'appelle Καθολικὴ ἐπιστολή et la range parmi les livres de la Sainte Ecriture. Par contre, Eusèbe la relègue avec les écrits controversés, et Jérôme la classe parmi les ouvrages apocryphes. La recherche moderne a définitivement établi que Barnabé n'en est pas l'auteur. La lettre, en effet, répudie durement l'Ancien Testament, et de façon absolue. Son antipathie déclarée à l'égard de tout ce qui est juif interdit de penser à Barnabé. Il y a un abîme entre les enseignements de S. Paul dont Barnabé fut le compagnon de mission, et les conceptions de l'épître. Paul voyait dans l'Ancienne Loi une institution ordonnée par Dieu lui-même. L'Epître de Barnabé, au contraire, en fait une supercherie diabolique (9, 4). Il faut rejeter aussi l'autorité de Barnabé pour des raison historiques. Il est absolument certain, en effet, que cette épître fut rédigée après la ruine de Jérusalem, comme le prouve avec évidence le chapitre 16.

L'usage de la méthode allégorique suggère Alexandrie comme patrie de l'auteur. L'influence de Philon est indubitable. Cette origine expliquerait aussi pour sa part l'estime dont cette lettre jouit auprès des théologiens d'Alexandrie.

4. *Epoque de la composition.*

La ruine du temple mentionnée dans l'épître permet de fixer de façon tout à fait certaine le *terminus post quem*. Les opinions, par contre, divergent largement sur le *terminus ante quem*. Le chapitre 16, 3-4 s'exprime ainsi : « Enfin, il dit encore : « Voici que ceux-là mêmes qui ont détruit ce temple le rebâtiront. » C'est ce qui arrive. Comme les juifs étaient en guerre, leurs ennemis démolirent le temple; et maintenant les serviteurs de ces ennemis le rebâtissent. » La phrase commençant par « maintenant » laisse supposer qu'un certain laps de temps s'est écoulé depuis la ruine du temple. Dans la reconstruction dont il s'agit, Harnack voit une allusion au temple de Jupiter, élevé à Jérusalem sous le règne d'Hadrien (117-138). S'appuyant sur cette donnée, il date la composition de l'Epître de Barnabé de 130 ou 131. Funk pense que ce passage concerne l'érection du temple *surnaturel* de l'Eglise de Dieu, mais son opinion est loin d'être convaincante. La conclusion qu'il tire, à propos de cette date, du chapitre 4, 4-5 donne encore moins de satisfaction. L'épître cite à ce moment Daniel 7, 24 et 7, 7-8. On lit : « Le prophète aussi s'exprime ainsi : « Dix royaumes régneront sur la terre; ensuite surgira un petit roi qui abaissera à la fois trois des rois. » Daniel dit également à ce sujet : « Je vis la quatrième bête, méchante, forte, plus dangereuse que toutes les bêtes de la mer; il lui poussa dix cornes et de leur pied sortit une petite corne qui abaissa d'un coup les grandes cornes. » Funk identifie l'empereur romain Nerva (96-98) au onzième petit roi de cette prophétie. D'après lui, Nerva « abaissa à la fois trois rois », car il obtint le trône à la suite de l'assassinat de Domitien, en qui s'éteignit la dynastie des Flaviens. Celle-ci comprenait trois membres : les empereurs Vespasien, Titus et Domitien. Mais seule une interprétation aussi arbitraire peut appliquer à Nerva les paroles de Daniel. La méthode de Harnack présente aussi des difficultés. Elle part de l'idée que l'épître mentionne la ruine et la reconstruction du temple. Lietzmann pense que l'auteur fait allusion à la deuxième destruction du temple pendant la guerre de Barcochba. L'épître ainsi aurait été commencée après le début de cette guerre dont la fin coïncide avec la dernière année du règne d'Hadrien (138). Il n'est pas possible de soutenir une date postérieure à celle-ci. On a autrefois discuté l'homogénéité de l'Epître de Barnabé, et l'on a essayé d'y déceler des interpolations. Mais Muilenburg a démontré qu'elle est, d'un bout à l'autre, de la même main, et qu'on n'y peut discerner aucune addition postérieure. Ses fréquentes incohérences sont attribuables à la maladresse du langage et de la composition. L'écrivain s'égare ici ou là, passe brusquement d'un thème à l'autre. Souvent il interrompt le fil de son discours pour glisser une exhortation morale sans rapport avec ce qu'il dit. L'exposé des deux voies du bien et du mal puise à la même source que la Didachè. Il est cependant certain que l'auteur n'utilise pas celle-ci. L'analyse de l'épître indique qu'il disposait non seulement de cette source commune et des Saintes Écritures, mais d'autres encore qu'il nous est impossible d'identifier actuellement.

5. *Transmission du texte.*

Nous possédons les autorités suivantes pour le texte grec :

1) Le *Codex Sinaiticus,* du IVe siècle, autrefois à Saint-Pétersbourg et maintenant à Londres. Le texte y figure parmi les livres du Nouveau Testament, sitôt après l'Apocalypse.

2) Le *Codex Hierosolymitanus,* de 1056, autrefois à Constantinople, aujourd'hui à Jérusalem. Ce codex fut découvert par Bryennios en 1875 et contient l'Épître de Barnabé, la Didachè et la première lettre de Clément.

3) Le *Codex Vaticanus graec.* 859, du XIe siècle, contient entre autres les épîtres de S. Ignace, S. Polycarpe et l'Épître de Barnabé. Les chapitres 1, 1-5, 7 font défaut. Cette lacune apparaît aussi dans les manuscrits postérieurs qui dépendent du même archétype.

L'ouvrage existe aussi dans une traduction latine qui remonte au IIIe siècle. Elle fut copiée au Xe siècle dans le monastère de Corbie et se trouve actuellement à Leningrad. Dans ce manuscrit, les chapitres 18, 1-29, 9 manquent.

Éditions et traductions : Voir les éditions et traductions des Pères apostoliques, *supra,* p. 50. — *Édition séparée :* TH. KLAUSER (FP 1). Bonn, 1940. Une nouvelle traduction *allemande* in : K. THIEME, Kirche und Synagogue. Olten, 1945, 27-65. — *Anglaise :* J. A. KLEIST, ACW 6, Westminster, Md., 1948.

Études : PH. HÄUSER, Der Barnabasbrief neu untersucht und erklärt (FLDG 11, 2). Paderborn, 1912. — J. MUILENBURG, The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles. Marburg, 1929. — F. C. BURKITT, Barnabas and the Didache : JThSt 33 (1932) 25-27. — A. L. WILLIAMS, The Date of the Epistle of Barnabas : JThSt 34 (1933) 337-346. — R. H. CONNOLLY, Barnabas and the Didache : JThSt 38 (1937) 165-167. — H. J. CADBURY, The Epistle of Barnabas and the Didache : JQR 26 (1936) 403-406. — H. LIETZMANN, Histoire de l'Église ancienne, I. Paris, 1936, 232-236. — P. MEINHOLD, Geschichte und Exegese im Barnabasbrief : ZKG (1940) 255-303. — G. BARDY, La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945, 157-162. — N. A. DAHL, La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé, VI, 8-19 : Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel. Neuchâtel, 1950, 62-70. — C. F. ANDRY, Barnabae Epist. Ver. DCCCL : JBL 70 (1951) 233-238. — J. P. AUDET, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline : RBibl 59 (1952) 219-238. — J. OESTERREICHER, K. THIEME, Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief : ZkTh 74 (1952) 63-70. — A. BENOÎT, Le baptême chrétien au second siècle. Paris, 1953.

LE PASTEUR D'HERMAS

On compte le *Pasteur* d'Hermas parmi les Pères apostoliques, bien qu'il appartienne en réalité aux apocalypses apocryphes. Ce livre rapporte les révélations que son auteur reçut à Rome de deux figures célestes. La première était une femme âgée et la seconde, un ange sous les traits d'un pasteur. C'est à celle-ci que l'ouvrage entier doit son titre. Le Pasteur d'Hermas ne contient qu'un seul indice qui permette de déterminer l'époque de sa composition. Un passage de la seconde vision (4, 3) nous informe que l'auteur reçut de l'Église l'ordre de faire deux copies de la révélation, et d'en envoyer une à Clément qui, lui, se chargerait de l'expédier aux cités éloignées. Ce Clément est certainement le pape Clément de Rome, qui écrivit son épître aux Corinthiens en 96. Mais cette conclusion semble aller contre le *Fragment de Muratori* qui dit de notre auteur : « Et très récemment, à notre époque, dans la cité de Rome, Hermas écrivit le Pasteur, lorsque son frère Pie, l'évêque, était assis dans la chaire de Rome. » Ce témoignage qui date de la fin du IIe siècle, inspire confiance. Mais le règne de Pie Ier tombe entre 140 et 150. On a donc pu qualifier de fiction la référence de la seconde vision d'Hermas au pape Clément. Il n'y a pas de raison solide pourtant de la juger ainsi. La manière dont fut compilé le Pasteur justifie les deux dates. Les parties les plus anciennes remontent probablement au temps de Clément, et la rédaction définitive, à celui de Pie. Un examen critique du contenu invite à la même conclusion. Il révèle que les diverses parties de l'ouvrage appartiennent à des époques différentes. On ne peut admettre, par contre, l'opinion d'Origène qui identifie l'auteur du Pasteur avec son homonyme de l'épître de S. Paul aux Romains. Hermas nous apprend que, dans sa première jeunesse, il fut vendu en esclavage et envoyé à Rome, où il fut acheté par une certaine Rhodè, sa maîtresse. Ses hébraïsmes fréquents révèlent une origine ou une formation juives. Avec une sincérité très simple, il entre dans des sujets personnels. Il parle de lui-même, de ses parents, de ses affaires, de la perte de ses biens qu'il avait amassés comme affranchi, et de l'exploitation de ses champs

situés sur la route de Rome à Cumes. Ce dernier fait explique pourquoi tant d'images champêtres coulent inconsciemment de sa plume. Il nous apprend que ses enfants apostasièrent durant la persécution, trahirent leurs propres parents et menèrent une vie désordonnée. Il n'a rien de bien à dire sur sa femme qui bavarde trop et est incapable de tenir sa langue. Une impression se dégage de tout cela : nous avons affaire à un homme grave, pieux, consciencieux, un homme qui s'est révélé inébranlable au moment de la persécution.

Son ouvrage est un sermon sur la pénitence, de caractère apocalyptique. Il est extrêmement curieux dans sa forme et son sujet. Extérieurement, il se partage en trois parties, contenant cinq visions, douze préceptes et dix paraboles. Bien que ce soit l'ordre de l'auteur, on ne voit pas de raisons expliquant cette triple division ni les divers sous-titres, puisque les préceptes et les paraboles mêmes sont de caractère apocalyptique. Logiquement, l'ouvrage ne présente que deux parties principales et une conclusion.

1. *Contenu.*

1. Dans la première section principale, visions 1-4, Hermas reçoit ses révélations de l'Église. Celle-ci lui apparaît d'abord sous les traits d'une matrone vieille et vénérable. Mais, graduellement, elle se dépouille des signes de l'âge et se présente dans la quatrième vision comme une jeune mariée, symbole des élus de Dieu.

Première vision. En préambule à la première vision, Hermas décrit un péché de pensée qui trouble sa conscience. L'Église lui apparaît sous l'aspect d'une dame âgée et l'exhorte à la pénitence pour ses péchés et ceux de sa famille.

Seconde vision. Dans la seconde vision, la dame âgée lui donne un livret à copier et à faire circuler. Le contenu de celui-ci exhorte encore à la pénitence et prédit clairement une persécution imminente.

Troisième vision. Dans cette vision, la dame âgée emprunte le symbole d'une tour en construction pour expliquer à Hermas la destinée du christianisme. Celui-ci doit en peu de temps devenir l'Église idéale. Toute pierre qui ne peut pas entrer

dans la maçonnerie de la tour est rejetée. De même sera exclu de l'Église tout pécheur qui ne se repent pas. Une pénitence rapide s'impose, car le temps est limité.

Quatrième vision. Cette vision montre au prophète, sous l'aspect d'un dragon hideux, les maux et les persécutions terribles qui vont venir bientôt. Quelque effrayant que soit le dragon, il ne nuira pourtant pas à Hermas ni à ceux qui seront armés d'une foi résolue. Venant à la suite de la bête, le voyant aperçoit l'Église, dans la parure d'une superbe mariée, symbole de félicité pour les fidèles et garantie de leur entrée dans l'Église éternelle de l'avenir.

Cinquième vision. Dans cette vision, qui forme transition entre la première et la seconde des sections principales, l'ange de la pénitence apparaît sous l'aspect d'un pasteur. C'est lui qui garantira et dirigera l'ensemble de la mission pénitentielle, et qui revitalisera le christianisme. Il annonce en ce moment ses commandements et ses paraboles.

2. La seconde partie principale comprend les douze commandements et les paraboles 1 à 9.

1) Les *Douze Commandements* présentent un abrégé de la morale chrétienne. Ils promulguent les préceptes auxquels doit se conformer la nouvelle vie des pénitents. Ils examinent en détails : (1) la foi, la crainte du Seigneur et la tempérance, (2) la simplicité de cœur et l'innocence, (3) la sincérité, (4) la pureté et la conduite à garder dans le mariage et le veuvage, (5) la patience et la maîtrise de soi, (6) respectivement, celui qu'il faut croire et celui qu'il faut mépriser, de l'ange de la justice ou de celui de l'iniquité, (7) celui qu'il faut craindre ou ne pas redouter, de Dieu ou du démon, (8) ce que l'on doit éviter ou faire, le bien ou le mal, (9) les doutes (διψυχία), (10) la tristesse et le pessimisme, (11) les faux prophètes, (12) le devoir d'extirper tout désir mauvais de son cœur et de remplir celui-ci de bonté et de joie. Cette partie se termine, comme chacun des commandements, sur une exhortation et une promesse. Les pusillanimes, qui doutent de pouvoir accomplir les commandements, reçoivent une double assurance. Celui qui s'efforce véritablement en Dieu de les garder, trouvera facile de persévérer dans leur observation. D'autre part, tous ceux qui s'attachent aux commandements atteindront la vie éternelle.

2) *Les Dix Paraboles*. Les cinq premières de ces paraboles correspondent également à des préceptes de morale. La *première* qualifie les chrétiens d'étrangers sur la terre : « Vous savez, me dit le Pasteur, que vous, les serviteurs de Dieu, vous habitez sur une terre étrangère : votre patrie, en effet, est loin d'ici. Si donc vous connaissez votre cité, cette cité que vous devez un jour habiter, pourquoi achetez-vous ici des champs, des meubles somptueux, des palais et des habitations superflues ? Qui fait ces acquisitions pour la cité d'ici, ne songe évidemment pas à retourner dans sa propre patrie... Au lieu d'acquérir des domaines, rachetez donc des âmes opprimées, chacun selon vos moyens, visitez les veuves et les orphelins, et ne les méprisez pas. Voilà les terres et les maisons pour lesquelles vous devez dépenser vos richesses et tous les trésors que vous avez reçus de Dieu!... Voilà de nobles et saintes richesses. » La *seconde* parabole enjoint au riche d'assister les nécessiteux. Elle emploie à cette fin l'allégorie de l'orme et de la vigne qui vivent dans une dépendance mutuelle. Les pauvres, en retour, prieront pour leurs frères bienfaiteurs. La *troisième* parabole répond à la question si délicate pour le christianisme de savoir pourquoi il est impossible de distinguer sur terre les pécheurs et les justes. Elle compare les uns et les autres aux arbres de la forêt en hiver. Lorsque ceux-ci ont perdu leurs feuilles et que la neige est tombée sur les branches, il est impossible aussi de les distinguer les uns des autres. La *cinquième* parabole concerne les jeûnes publics observés par la communauté en général, — les stations, comme on les appelait — et elle critique, non l'institution elle-même ni le jeûne proprement dit, mais la vaine confiance que certains mettent dans cette pratique. Le jeûne exige d'abord et avant tout, une réforme morale, l'observation stricte de la loi de Dieu, et l'exercice de la charité. Les jours de jeûne, le Pasteur ne permet que le pain et l'eau. L'économie réalisée ainsi sur les dépenses journalières doit aller aux pauvres. Les quatre dernières paraboles traitent de la soumission à la pénitence. Ainsi la *sixième* présente l'ange de la tromperie et de la gloutonnerie et celui du châtiment, sous la forme de deux pasteurs, puis elle examine la durée de la punition qui doit suivre. Dans la *septième* parabole, Hermas sollicite l'ange du châtiment de

le délivrer de ses tourments. Il se console à la nouvelle qu'il souffre pour les péchés de sa famille. La *huitième* parabole compare l'Église à un énorme saule dont les branches sont pleines de vitalité. Arrachées du tronc nourricier et apparemment desséchées, elles reprennent vie lorsqu'on les plante dans le sol et qu'on les tient humides. Il en va de même pour ceux que le péché mortel a privés de l'union vitalisante avec l'Église. Ils peuvent revenir à la vie par la pénitence et l'usage de la grâce que leur offre l'Église. La *neuvième* parabole fut probablement ajoutée plus tard. Elle reprend la parabole de la tour et la corrige sur certains points. La différence des pierres représente encore celle des types de pécheurs. Mais un élément nouveau apparaît. La construction est abandonnée pour un temps, afin de permettre à un plus grand nombre de pécheurs de se repentir et d'être admis ainsi dans la tour. Pourtant, s'ils ne se hâtent pas de se repentir, ils seront exclus. En d'autres termes, le temps de la pénitence, d'abord restreint, est étendu plus qu'il n'avait été primitivement annoncé. Il est bien possible qu'Hermas lui-même fut l'auteur de ces modifications, car la parousie attendue n'avait pas eu lieu. La *dixième* parabole forme la conclusion de l'ouvrage. L'ange de la pénitence avertit encore une fois Hermas de purifier sa propre famille de tout mal. Il lui confie de nouveau la mission d'exhorter chacun à la pénitence.

Il n'existe aucun ouvrage des premiers temps du christianisme où la vie de la communauté se déroule avec autant de naturel que dans le Pasteur d'Hermas. Des chrétiens de toutes sortes s'y rencontrent, bons et mauvais. On y trouve des évêques, des prêtres et des diacres qui ont administré leur office dignement devant Dieu, mais aussi des prêtres livrés au jugement pour leur orgueil, leur négligence et leur ambition, des diacres qui se sont approprié l'argent destiné aux veuves et aux orphelins. On y voit encore des martyrs dont le courage n'a pas faibli un instant, mais aussi des apostats, des traîtres et des délateurs, des chrétiens qui ont apostasié pour de simples intérêts terrestres et d'autres qui n'ont même pas rougi de maudire leur Dieu et leurs frères. Il y a des convertis dont l'âme ne porte pas la souillure d'un seul péché, mais aussi toutes sortes de pécheurs, des chrétiens aisés qui dédaignent

leurs frères plus pauvres, d'autres, par contre, bons et charitables. Il y a des hérétiques, des hésitants qui cherchent la voie de la justice, de bons chrétiens avec des fautes minimes, des simulateurs et des hypocrites. Le livre d'Hermas constitue un vaste examen de conscience de l'Église romaine. La lâcheté de la conduite d'un grand nombre de chrétiens était sans doute la rançon d'une période de paix relative, au cours de laquelle ils s'étaient établis dans l'aisance, avaient amassé des richesses et acquis même du prestige dans leur entourage païen. Aussi se trouveront-ils complètement pris au dépourvu par les horreurs d'une terrible persécution. Ces circonstances se réalisèrent sous le règne de Trajan, et indiquent donc nettement la première moitié du IIe siècle. Elles correspondent à la date donnée plus haut. Il est certain cependant qu'aux yeux d'Hermas, les chrétiens exemplaires, et non pas les pécheurs, formaient la majorité.

L'intention de l'auteur est de secouer les coupables par ses exhortations à la pénitence, mais aussi de réconforter les âmes timorées. Il se dégage de l'ensemble du discours un certain optimisme dans la conception de la vie.

2. *L'aspect dogmatique du Pasteur.*

La pénitence.

La doctrine pénitentielle d'Hermas a fait l'objet d'une vive controverse. Celle-ci gravite autour du précepte 4, 3, 1-6 qui rapporte une conversation entre Hermas et l'ange de la pénitence :

> Seigneur, j'ai entendu dire à certains docteurs qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle que nous avons faite le jour où nous sommes descendus dans l'eau et où nous avons reçu le pardon de nos péchés antérieurs. — Ce qu'on t'a dit est juste, me répondit-il, et c'est l'exacte vérité : celui, en effet, qui a obtenu la rémission de ses péchés devrait ne plus pécher, mais persévérer dans la pureté. Pour répondre à tes minutieuses questions, je vais te révéler encore une chose, mais je ne fournirai par là aucun prétexte de pécher à ceux qui croiront ni à ceux qui déjà ont cru au Seigneur. Car ceux qui viennent maintenant d'embrasser la foi, de même que ceux qui l'embrasseront dans la suite, n'ont pas la possibilité de faire pénitence de leurs péchés ; ils n'ont que le pardon de leurs péchés antérieurs (à leur baptême). C'est donc pour ceux qui ont été appelés avant ces jours, que le Seigneur a institué une pénitence. Par sa connaissance des cœurs et son universelle prescience, le Seigneur connaît la faiblesse des hommes et l'astuce du diable : il a prévu le mal que celui-ci, dans sa malice, réservait aux serviteurs de Dieu. Dans sa grande miséricorde, le Seigneur a eu pitié de ses créatures et a établi cette pénitence, en me chargeant du soin d'y présider. Je te déclare donc : si quelqu'un, après ce grand et solennel appel, cède aux tentations du diable et tombe dans le péché, il peut faire pénitence une fois ; mais, s'il retombe aussitôt pour se repentir ensuite, la pénitence ne lui sert de rien : un tel homme arrivera difficilement à la vie. — Je respire, m'écriai-je, après les explications si précises que vous venez de me donner : car je sais maintenant que, si je ne commets pas de nouveaux péchés, je serai sauvé. — Tu le seras, en effet, me répondit-il, ainsi que tous ceux qui observeront ces préceptes.

D'après ce passage, la doctrine pénitentielle d'Hermas peut se ramener aux points suivants :

a) Il existe une pénitence salutaire postérieure au baptême. Ce n'est pas là une doctrine nouvelle dont Hermas ferait la première publication. On l'a souvent prétendu à tort. Il s'agit en fait d'une ancienne institution de l'Église. Hermas écrivit précisément parce que certains docteurs niaient avec opiniâtreté l'existence d'une pénitence en dehors du baptême. Ils soutenaient que toute personne coupable d'un péché mortel cessait d'être membre de l'Église. Il n'est pas dans l'intention d'Hermas de laisser croire qu'il soit le premier à annoncer aux chrétiens coupables le pardon de leurs péchés, ni qu'il s'agisse là d'une concession exceptionnelle. En réalité, l'auteur veut faire comprendre aux chrétiens que son message offre, non la première occasion, mais la dernière d'obtenir le pardon des péchés commis. Et c'est précisément ici que se tient la nouveauté.

b) La pénitence a un caractère universel. Aucun pécheur n'en est exclu : ni l'impur, ni l'apostat. Seul est écarté le pécheur qui ne veut pas se repentir.

c) La pénitence doit être immédiate et produire un amendement. Il ne faut pas profiter de l'occasion qu'elle offre pour retomber dans le péché. Hermas prouve la nécessité de la correction en appuyant sur le côté psychologique, sur la difficulté pour le récidiviste d'obtenir la vie éternelle. Il se place ici à un point de vue pastoral plus que théologique. Une pénitence immédiate s'impose pour des raisons eschatologiques. Elle doit intervenir avant que la construction de la tour, l'Église, ne devienne un fait accompli. Les travaux sont interrompus, en effet, afin d'accorder aux pécheurs le temps de se repentir.

d) La pénitence a pour fin intrinsèque la μετάνοια. Celle-ci exige de la part du pécheur une réforme complète et une volonté d'expiation par le châtiment volontaire et le jeûne. Elle s'accompagne de prières pour le pardon des péchés.

e) La justification obtenue par la pénitence ne doit pas se limiter à une purification, mais entraîner une sanctification positive, semblable à celle que produit dans le baptême l'infusion du Saint-Esprit (*Parab.*, 5, 7, 1-2).

f) La doctrine de la pénitence chez Hermas est déjà complètement pénétrée de l'idée que l'Église est une institution nécessaire pour le salut. Aussi parle-t-il de la prière offerte pour les pécheurs par les anciens de l'Église. La réconciliation comme telle n'est pas mentionnée, mais doit, pour des raisons sérieuses, être considérée comme certaine.

La christologie.

La christologie d'Hermas a soulevé de graves difficultés. Il n'emploie jamais le terme de Logos, ni le nom de Jésus-Christ. Il appelle invariablement le Sauveur, Fils de Dieu ou Seigneur. De plus, dans la *parabole* 9, 1, 1, l'ange de la pénitence dit à Hermas : « Je veux te faire voir tout ce que t'a déjà montré l'Esprit-Saint (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), qui s'est entretenu avec toi sous la figure de l'Église. Cet esprit est le Fils de Dieu. » Ici, le Saint-Esprit est identifié au Fils de Dieu. Nous ne trouvons donc que deux personnes divines :

Dieu et le Saint-Esprit, dont les relations sont représentées comme celles du Père et du Fils. La *parabole* 5, 6, 5-7 est encore plus significative :

> L'Esprit-Saint, qui préexistait, qui a créé toute la création, Dieu l'a fait habiter dans une chair de son choix. Cette chair dans laquelle l'Esprit-Saint avait fixé sa demeure, le servit admirablement, marchant dans les voies de la sainteté et de la pureté, sans jamais lui causer la moindre souillure. Pour cette noble et chaste vie, pour la part qu'elle avait prise aux labeurs de l'Esprit et le concours qu'elle lui avait prêté en toute circonstance, pour sa courageuse et virile conduite, Dieu voulut faire de cette chair l'associée du Saint-Esprit : car il avait eu pour agréable la manière d'agir de cette chair, qui, sur la terre, pendant qu'elle portait le Saint-Esprit, ne s'était jamais souillée. Il prit donc conseil du fils et des anges glorieux pour donner à cette chair, qui avait servi l'Esprit avec une irréprochable fidélité, un lieu de repos, ne voulant pas qu'elle eût l'air d'avoir perdu la récompense de ses services. Car toute chair, qui aura servi de demeure au Saint-Esprit et aura été trouvée sans souillure et sans tache, aura une récompense.

D'après ce passage, Hermas semble composer la Trinité ainsi : Dieu le Père, une seconde personne divine, le Saint-Esprit, qu'il identifie avec le Fils de Dieu, et, en dernier lieu, le Sauveur élevé à leur société en récompense de ses mérites. En d'autres termes, Hermas fait du Sauveur, en sa nature humaine, le Fils adoptif de Dieu.

L'Église.

Dans la pensée d'Hermas, l'Église fut créée la première de toutes les créatures. Aussi se présente-t-elle sous les traits d'une dame âgée et vénérable. Le monde entier ne fut créé que pour elle :

> Voici, frères, une autre révélation qui me fut faite pendant mon sommeil par un jeune homme d'une grande beauté : « La femme âgée, des mains de laquelle tu as reçu le petit livre, me dit-il, qui est-elle, à ton avis ? — La

Sibylle, répondis-je. — Tu te trompes, reprit-il, ce n'est pas elle. — Qui est-elle donc ? — L'Église ! — Pourquoi est-elle âgée ? lui demandai-je. — Parce que, me répondit-il, elle a été créée la première avant toute chose : voilà pourquoi elle est âgée ; c'est pour elle que le monde a été fait » (*Vis.*, 2, 4, 1).

Mais la figure la plus remarquable sous laquelle l'Église apparaît à Hermas est celle de la tour mystique (*Vis.*, 3, 3, 31 ; *Parab.*, 8, 13, 1). Ce symbole représente l'Église des prédestinés et des élus, l'Église triomphante, non l'Église militante dans laquelle saints et pécheurs vivent côte à côte. Cette Église est fondée sur un roc, le Fils de Dieu.

Le baptême.

Nul n'est admis dans l'Église que par la réception du baptême :

> Voilà donc pourquoi la tour est construite sur l'eau ; c'est parce que votre vie a été et sera sauvée par l'eau. La tour a pour fondements la parole du Nom tout-puissant et glorieux, et pour soutien la force invisible du Maître (*Vis.*, 3, 3, 5).

La neuvième parabole (16) appelle le baptême le sceau, et énumère ses effets :

> Seigneur, dis-je, pourquoi ces pierres sont-elles montées du fond de l'eau pour être posées dans les murs de la tour, puisque les hommes (dont elles sont la figure) avaient porté en eux ces esprits ? — Il leur fallait, me dit-il, monter à travers l'eau pour recevoir la vie : car ils ne pouvaient entrer dans le royaume de Dieu qu'après s'être dépouillés de la nature mortelle de leur première existence. Et ces morts, reçurent donc, eux aussi, le sceau du Fils de Dieu (τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) (et entrèrent ainsi dans le royaume de Dieu). Car, me fit observer le Pasteur, tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort ; mais, en recevant le sceau, il se dépouille de la mort pour revêtir la vie. Or le sceau, c'est l'eau (du baptême.) On descend mort dans l'eau et on en remonte vivant. Ces hommes, eux aussi, entendirent annoncer ce sceau et ils se le firent donner, pour pouvoir entrer dans le royaume de Dieu. — Seigneur, demandai-je encore, pourquoi les quarante pierres sont-elles, elles aussi, montées du fond de l'eau, comme les précédentes, bien que (les hommes dont elles sont la figure) eussent déjà reçu le sceau ? — Voici la raison, me répondit le Pasteur : ces apôtres et ces docteurs, qui ont prêché le nom du Fils de Dieu, après s'être endormis dans la vertu du Fils de Dieu et dans la foi en lui, firent entendre également leur parole à ceux qui les avaient précédés dans la tombe, et ils leur donnèrent le sceau, objet de leur prédication. Ils descendirent donc avec eux dans l'eau et en remontèrent. (Mais ils y descendirent vivants, et en remontèrent vivants, tandis que ceux qui les avaient précédés au tombeau descendirent dans l'eau morts et en remontèrent vivants.) C'est donc par le ministère de ces (apôtres et de ces docteurs) que les morts reçurent la vie et connurent le nom du Fils de Dieu. Voilà pourquoi, après être montés en leur compagnie, ils prirent place avec eux dans la construction de la tour et purent entrer comme eux dans la bâtisse, sans avoir besoin d'être taillés : car ils s'étaient endormis dans la justice et dans une grande pureté ; il ne leur manquait que ce sceau. Tu as maintenant l'explication de ces points.

Hermas est donc pleinement convaincu de la nécessité absolue du baptême pour le salut. Il va même dans ce sens jusqu'à enseigner que les apôtres et les docteurs sont descendus dans les Limbes (*descensus ad inferos*) après leur mort, pour baptiser les justes décédés avant la venue du Christ.

3. *La morale du Pasteur.*

Chez Hermas, l'enseignement moral est plus important que l'enseignement dogmatique.

1. Il faut d'abord noter la distinction qui apparaît déjà dans cet écrit, entre œuvres obligatoires et surérogatoires, les *opera supererogatoria :*

> Si tu fais quelque bonne action en sus du précepte divin, tu te prépareras une gloire plus éclatante, et tu seras plus

considéré de Dieu que tu n'eusses été sans cela (*Parab.*, 5, 3, 3).

Comme telles, Hermas mentionne le jeûne, le célibat, le martyre.

2. Ses observations sur les esprits qui influencent le cœur de l'homme méritent aussi d'être citées pour leur perspicacité :

> Il y a deux anges avec l'homme : l'ange de la justice et l'ange du mal... L'ange de la justice est délicat, réservé, doux, paisible. Quand donc il entre dans ton cœur, il te parle aussitôt de justice, de chasteté, de sainteté, de tempérance, de toute œuvre juste et de toute noble vertu. Lorsque ces (saintes pensées) s'élèvent dans ton cœur, sache que l'ange de la justice est avec toi. Ce sont là, en effet, ses œuvres. Mets donc ta foi et ta confiance en lui et en ses œuvres. Considère maintenant les œuvres de l'ange du mal. Avant tout, il est irascible, plein d'aigreur et de démence ; ses œuvres sont mauvaises et pervertissent les serviteurs de Dieu. Quand donc il pénètre dans ton cœur, reconnais-le à ses œuvres (*Mand.*, 6, 2, 1-4).

Dans un autre passage, il s'efforce d'expliquer qu'il est impossible à un ange bon et à un mauvais d'occuper simultanément le même cœur humain :

> Quand ces esprits viennent se loger dans un seul et même vase où réside déjà le Saint-Esprit, ce vase ne peut plus les contenir et déborde. Alors l'Esprit délicat, n'ayant pas l'habitude de cohabiter avec un mauvais esprit ni avec la rudesse, s'éloigne de cet homme, et cherche à fixer sa demeure là où règnent la douceur et la tranquillité. Après son départ, l'homme en qui il résidait, désormais vide de l'esprit de justice et rempli des esprits du mal, n'a plus dans sa conduite aucune stabilité, tiraillé qu'il est en tous sens par les esprits mauvais ; privé de la vraie lumière, il tombe dans un aveuglement complet (*Mand.*, 5, 2, 5-7).

3. A propos de l'adultère, il dit qu'un mari doit renvoyer sa femme si elle s'est rendue coupable de ce péché et refuse de faire pénitence. Il n'est pas permis pour autant au mari de contracter une nouvelle union tant que vit sa femme. Mais,

si l'épouse adultère se repent et se corrige, il est obligé de la reprendre :

> Et même en ne la reprenant pas, il pécherait et se chargerait d'une lourde faute. Il faut accueillir le pécheur repentant, mais pas plusieurs fois, car les serviteurs de Dieu n'ont qu'une seule fois pour faire pénitence (*Mand.*, 4, 1, 8).

4. Hermas, à l'inverse d'un grand nombre d'écrivains chrétiens des premiers temps, autorise le remariage.

> Si un homme ou une femme vient à mourir, et que le survivant se remarie, celui-ci pèche-t-il en convolant à de secondes noces ? — Non, dit-il, il ne pèche pas ; mais en demeurant seul, il s'acquiert auprès du Seigneur plus de considération et plus de gloire ; cependant, il ne pèche pas en se remariant (*Mand.*, 4, 4, 1-2).

5. La *vision* 3, 8, 1-7 énumère sept vertus : la foi, la continence, la simplicité, la science, l'innocence, la révérence et l'amour. Elles sont représentées par sept femmes, symbole qui jouera un grand rôle dans le développement de l'art chrétien.

L'antiquité chrétienne vouait au Pasteur d'Hermas une très haute vénération. Plusieurs écrivains ecclésiastiques, parmi lesquels Irénée, Tertullien dans sa période pré-montaniste, et Origène tenaient Hermas pour un prophète inspiré et comptaient son ouvrage au nombre des livres de la Sainte Écriture. Sa popularité paraît avoir été plus grande en Orient qu'en Occident. Jérôme observe en effet que, de son temps, le Pasteur était presque inconnu dans le monde latin (*De vir. ill.*, 10). D'après le *Fragment de Muratori*, il était permis de le lire en privé, mais sa lecture publique était interdite dans l'église. Origène atteste cependant qu'on le lisait publiquement dans certaines églises, mais que cette pratique n'était pas générale.

4. *Transmission du texte.*

Les autorités pour le texte grec du Pasteur sont les suivantes :

1) Le *Codex Sinaiticus*, écrit au quatrième siècle, contient seulement le premier quart de l'ouvrage, c'est-à-dire du début au *Mand.*, 4, 3, 6.

2) Un manuscrit du Mont Athos du quinzième siècle contient l'ouvrage tout entier, sauf la fin, c'est-à-dire *Sim.*, 9, 30, 3 — 10, 4, 5.

3) La collection des papyri de l'université de Michigan en possède deux fragments, publiés par Campbell Bonner, qui apportent un complément précieux à notre connaissance du texte. Le plus long est très important, car il conserve la plupart des sentences absentes du manuscrit du Mont Athos. Il comprend les paraboles 2, 8-9, 5, 1 et est antérieur à la plupart des manuscrits du Pasteur publiés jusqu'ici. Il fut écrit à la fin du troisième siècle. Le fragment le plus court date de la même époque et contient la fin du *Mand.*, 2 et les premiers mots du *Mand.*, 3.

4) Un petit fragment de manuscrit sur vélin qui se trouve à Hambourg contient *Sim.*, 4, 6-7 et 5, 1-5 (SBA, 1909, pp. 1077, etc.).

5) On a découvert encore des fragments sur le Papyrus de Amherst CXC, Oxyrh. Pap. 404 et 1172, Berlin Pap. 5513 et 6789.

Le texte existe aussi dans deux traductions latines et dans une éthiopienne. Il reste également des fragments d'une traduction copte sahidique dans les papyri de la Bibliothèque Nationale de Paris, et un fragment de traduction en moyen-persan.

Éditions et traductions : Voir les éditions et traductions des Pères apostoliques, *supra*, p. 50. — C. Bonner, A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas (Similitudes 2-9) with a Fragment of the Mandates (Univ. of Michigan Studies, Humanistic Series 22). Ann Arbor, 1934. — *Française :* A. Lelong, Paris, 1912. — *Anglaise :* C. Taylor, The Shepherd of Hermas (SPCK). London, 1903-1906. 2 vol.

Études : V. Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria : ThQ 86 (1904) 539-556. — A. Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae. Freiburg i. B., 1912. — A. d'Alès, L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne. Paris, 1914, 52-113. — G. Rauschen, Eucharist and Penance. St. Louis, 1913, 155-159. — K. Lake, Landmarks in the History of Early Christianity. London, 1920, 137-140. — G. Bareille, Hermas : DTC 5, 2268-2288. — K. Lake, The Shepherd of Hermas : HThR 19 (1925), 279 sq. — W. J. Wilson, The Career of the Prophet Hermas : HThR 20 (1927) 21-62. — C. Bonner, A Codex of the Shepherd of Hermas in the Papyri of the University of Michigan : HThR 18 (1925) 115-127; *idem*, A New Fragment of the Shepherd of Hermas, Michigan Papyrus 44 : HThR 20 (1927) 105-116. — G. Schlaeger, Der Hirt des Hermas eine ursprünglich jüdische Schrift : NTT 16 (1927) 327-342. — P. Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme. 12e éd. Paris, 1927, 222-224. — D. W. Riddle, The Messages of the Shepherd of Hermas : JR 7 (1927) 561-577. — J. Rendel Harris, The Shepherd of Hermas in the West : ExpT 39 (1928) 259-261. — R. van Deemter, Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie? Amsterdam Dissertation. Delft, 1929. — J. Tixeront, Histoire des Dogmes, I, 8e éd. Paris, 1915, 126-127, 150-158. — J. Hoh, Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert. Breslau, 1932, 10-34. — J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (LQF 27). Münster, 1933, 124 sq., 135 sq., 138 sq. J. Svennung, Statio=« Fasten » : ZNW 32 (1933) 294-308. — G. Ghedini, Nuovi codici del Pastore di Erma : SC 62 (1934) 576-580. — A. Puech, La langue d'Hermas : Mélanges Navarre (1935) 361-363. — A. V. Ström, Allegorie und Wirklichkeit im Hirten des Hermas (Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentl. Seminar zu Upsala, F. 3). Leipzig, 1936. — M. Dibelius, A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature. New York, 1936, 130-134, 224-226. — J. Lebreton, Le texte grec du Pasteur d'Hermas d'après les papyrus de l'Université de Michigan : RSR 26 (1936) 464-467. — A. Puech, Observations sur le Pasteur d'Hermas : Studi ded. alla memoria di Paolo Ubaldi. Milan, 1937, 83-85. — L. Th. Lefort, Le Pasteur d'Hermas, en copte sahidique : Le Muséon 51 (1938) 239-276; *idem*, Le Pasteur d'Hermas. Un nouveau codex sahidique : Le Muséon 52 (1939) 223-228. — B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn, 1939, 134-205. — R. C. Mortimer, The Origins of Private Penance in the Western Church. Oxford, 1939. — G. Mercati, Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 95). Vatican City, 1941, 81 sq. — J. Barbel, Christos Angelos (Theophaneia 3). Bonn, 1941, 47-50. — J. Ruwet, Les Antilegomena dans les œuvres d'Origène : Bib (1912) 18-42. — J. Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung : Wissenschaft und Weisheit 9 (1942) 13-22. — J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (SCA 5). Washington, 1943, 19-25. — M. M. Mueller, Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian. Diss. Rome, 1943. — J. M. Rife, Hermas and the Shepherd : Classical Weekly 37 (1943-1944) 81. — O. J. F. Seitz, Relationship of the Shepherd to the Epistle of James : JBL 63 (1944) 131-140. — G. D. Kilpatrick, A New Papyrus of the Shepherd of Hermas : JTSt 48 (1947) 204-205. — O. J. Seitz, Antecedents and Signification of the term δίψυχος : JBL 66 (1947) 211-219. — E. Peterson, Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae : OCP 13 (1947) 624-635. — C. Mohrmann, Les origines de la latinité chrétienne à Rome : VC 3 (1949) 74-78. — S. Prete, Cristianesimo antico e riforma ortodossa. Note intorno al

« Pastore » di Erma : Convivium. Raccolta nuova (1950) 114-128. — H. A. MUSURILLO, The Need of a New Edition of Hermas : TS 12 (1951) 382-387. — J. RUWET, Le canon alexandrin des Écritures : Bibl 33 (1952) 1-29. — R. JOLY, Philologie et psychanalyse : C. G. Jung et le *Pasteur* d'Hermas : ACL 22 (1953) 422-428; *idem*, Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'Hermas : La Nouvelle Clio 5 (1953) 356-376. — K. GROBEL, Shepherd of Hermas, Parable II : Vanderbilt Studies in Humanities I. Nashville, 1951, 50-55. — W. SCHMID, Eine frühchristliche Arkadienvorstellung : Convivium. Festschrift C. Ziegler. Stuttgart, 1954, 121-130. — E. PETERSON, Die Begegnung mit dem Ungeheuer. Hermas, Visio IV : VC 8 (1954) 52-71.

CHAPITRE III

DÉBUTS DU ROMAN, DE L'HISTOIRE POPULAIRE ET DE LA LÉGENDE DANS LE CHRISTIANISME

LA LITTÉRATURE APOCRYPHE DU NOUVEAU TESTAMENT

Le Nouveau Testament n'apporte guère d'informations sur la jeunesse de Notre-Seigneur, la vie et la mort de sa mère et les voyages missionnaires des apôtres. Rien d'étonnant donc à ce que les imaginations pieuses se soient mises en devoir de fournir des détails. Dans un but d'édification, les auteurs de légendes prirent toute liberté. De leur côté, les hérétiques éprouvèrent le besoin de posséder des narrations évangéliques susceptibles d'appuyer leurs doctrines. Il se développera donc autour du canon des Écritures tout un essaim de légendes comprenant ce qu'on appelle les apocryphes du Nouveau Testament. Évangiles, apocalypses, lettres et actes des apôtres, toute une littérature non canonique fit son apparition en contrepartie des écrits canoniques.

A l'origine, le mot *apocryphe*, pris comme adjectif ou comme nom, n'avait pas le sens de contre-façon ou de falsification, dans la pensée au moins des premiers auteurs qui en firent l'emploi. Plusieurs de ces ouvrages passaient alors pour canoniques, au témoignage de S. Jérôme (*Epist.*, 107, 12 et *Prol. gal. in Samuel et Mal.*) et de S. Augustin (*De civitate Dei*, 15, 23, 4).

Primitivement, un livre apocryphe était revêtu d'un caractère trop sacré et trop mystérieux pour être connu de tous. Il devait être tenu caché (*apocryphos*) au public en général, et réservé aux initiés de la secte. Pour trouver créance, ces écrits circulaient sous le nom d'un apôtre ou d'un pieux disciple de Jésus. Lorsque fut reconnue la fausseté de ces attributions, le mot apocryphe prit un autre sens et signifia alors contrefait, faux, irrecevable.

Les lecteurs même les plus superficiels sentent l'infériorité

de ces écrits par rapport aux livres canoniques. Les apocryphes abondent en récits de miracles inventés, poussés parfois jusqu'à l'absurde. Ils présentent néanmoins une valeur importante pour l'historien de l'Église, car ils lui apportent des renseignements précieux sur les tendances et les coutumes qui caractérisent les débuts du christianisme. Ils représentent aussi les premiers essais de la légende, de l'histoire populaire et du roman chrétien. On ne peut s'en passer pour l'intelligence de l'art religieux. Les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure et les sculptures des sarcophages chrétiens y ont puisé leur inspiration. Sans eux, il serait impossible de déchiffrer les miniatures des livres liturgiques comme les vitraux des cathédrales du moyen âge. Ils ont exercé une influence considérable sur les Mystères ou les Miracles postérieurs. Dante même y puisa pour les scènes eschatologiques de la *Divine Comédie*. Nous possédons donc en eux une source pittoresque et de première main pour l'histoire de la pensée chrétienne.

M. R. James a formulé un jugement excellent sur la place qu'ils occupent dans l'histoire de la littérature chrétienne :

> Il arrive qu'on entende dire : « Après tout, ces évangiles et ces actes apocryphes, comme vous les appelez, ont autant d'intérêt que leurs devanciers. C'est par accident ou caprice seulement qu'ils n'ont pas trouvé place dans le Nouveau Testament. » La meilleure réponse à une affirmation aussi légère a toujours été, et est encore, d'ouvrir ces écrits et de les laisser raconter leur propre histoire. On se rendra compte très vite qu'il n'y est nullement question de leur exclusion du Nouveau Testament par qui que ce soit. Ils s'en sont exclus eux-mêmes.
>
> « Mais, peut-on dire, si ces écrits n'ont de valeur ni comme ouvrages historiques, religieux ou littéraires, pourquoi gaspiller votre temps et votre peine à leur donner une vogue que, de votre propre aveu, ils ne méritent pas ? » C'est en partie, bien sûr, pour permettre aux autres de les juger. Mais toute la question n'est pas là. La vérité est qu'il ne faut pas les considérer uniquement du point de vue auquel ils prétendent s'élever. Sous presque tous les autres aspects, leur intérêt est important et durable...
>
> S'ils ne sont pas de bonnes sources historiques en un sens, ils le sont dans un autre. Ils rapportent les rêves, les espoirs et les craintes de ceux qui les ont écrits. Ils révèlent ce que pouvaient admettre les chrétiens sans instruction des premiers temps, ce qui les intéressait, ce qu'ils admiraient, quel idéal ils chérissaient en cette vie, et ce qu'ils auraient voulu que le texte exprimât. En outre, ils présentent un réel intérêt dans le genre folklorique et romanesque. Ils dévoilent aussi aux amateurs et aux spécialistes de la littérature et de l'art médiévaux la source d'une partie importante de leur matière, et la solution de bien des énigmes. Ils ont exercé une influence (tout à fait disproportionnée à leurs mérites intrinsèques) si puissante et si étendue, que nul ne peut s'adonner à l'histoire de la pensée et de l'art du christianisme sans leur prêter aucun intérêt (M. R. James, *The Apocryphal New-Testament*, Oxford, 1924, XI, XIII).

Éditions : J. A. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti. 2 vol. Hamburg, 1703-1719. Volume I réimprimé en 1719, volume II réimprimé en 1743. — A. Birch, Auctuarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, I. Hauniae, 1804. — J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. Leipzig, 1832. — A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, 2e éd. Leipzig, 1884. — M. R. James, Aprocrypha anecdota. Cambridge, 1893-1897. — E. Klostermann und A. Harnack, Apocrypha I (KT 3) 3e éd. Bonn, 1921; II (KT 8). 2e éd. Bonn, 1910; III (KT 11) 3e éd. Bonn, 1911; IV (KT 12) 2e éd. Bonn, 1912.

Traductions : M. R. James, The Apocryphal New Testament. 2e éd. Oxford, 1950. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924; *idem*, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokyphen. Tübingen, 1914. — J. Bousquet et E. Amann, Les apocryphes du Nouveau Testament. Paris, 1910, 1913, 1922. — F. Amiot, La Bible apocryphe. Paris, 1952. — H. Bakels, Nieuw Testamentische apocriefen. Vert. met inl. en aant. voorzien. Amsterdam, 1922. 2 vol. — C. Ruts, De apocriefen uit het Nieuw-Testament I. Evangeliën en Kerkstemmen. Brussels, 1927.

Études : B. J. Snell, The Value of the Apocrypha. London, 1905. — S. N. Sedgwick, Story of the Apocrypha. A Series of Lectures on the Books and Times of the Apocrypha. London, 1906. — J. Geffcken, Christliche Apokryphen. Tübingen, 1908. — W. C. Proctor, The Value of the Apocrypha. 1926. — E. Hennecke, Zur christlichen Apokryphenliteratur : ZKG 45 (1926) 309-315. — J. A. Robinson, Excluded Books of the New Testament. 1927. — E. Amann, Apocryphes du Nouveau Tes-

tament : DB (Supplément) I (1928) 460-533. — J. Ruwet, Les apocryphes dans les œuvres d'Origène : Bibl 25 (1944) 143-166, 311-334; *idem*, Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes : Bibl 29 (1948) 77-99, 240-268, 391-408. — C. C. Torrey, The Apocryphal Literature. New Haven, 1945. — S. E. Johnson, Stray Pieces of Early Christian Writing : Journal of Eastern Studies 5 (1946) 40-54. — B. Altaner, Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen : AB 67 (1949) 226-248. — E. Massaux, Influence de l'Évangle de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée. Diss. Louvain, 1950. — F. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi. T. I : Initia biblica. Aprocrypha. Prologi. Madrid, 1950. — M. S. Enslin, Along Highways and Byways : HThR 44 (1951) 67-92.

Versions syriaques : W. Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, Collected and Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum with an English Translation and Notes. London, 1865.

Versions coptes : E. Revillout, Apocryphes coptes du Nouveau Testament. Paris, 1876; *idem*, PO 2, 2 (1907); 9, 2 (1913). — E. A. W. Budge, Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. London, 1913. — F. H. Hallock, Coptic Apocrypha : JBL 52 (1953) 163-174. — W. Grossouw, De Apocriefen van het O. en N.T. in de Koptische letterkunde : StC 10 (1934) 434-446; 11 (1935) 19-36. — O. H. E. Burmester, Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha : Orientalia 7 (1938) 355-367. — L. Th. Lefort, Fragments d'apocryphes en copte-akhminique : Muséon 52 (1939) 1-10.

Versions éthiopiennes : R. Basset, Les Apocryphes éthiopiens traduits en français. Paris, 1893. — Guerrier et Grébaut, PO 9, 3 (1913); 12, 4 (1919); CSCO 1, 7-8. — A. Z. Aescoly, Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Éthiopiens. Paris, 1932.

Versions arméniennes : Éditions des Méchitaristes de S. Lazzaro. 2 vol., 1898-1904.

Versions en slavon : N. Bonwetsch, in A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur 1, 902-917. — J. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes : ZNW 3 (1902) 146-155, 315-335; *idem*, Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen : ZNW 7 (1906) 151-171. — J. Franko, Codex apocryph. 1-5. Lemberg, 1896-1910.

I. INTERPOLATIONS CHRÉTIENNES ANCIENNES DANS LES APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'imitation des livres bibliques est une coutume qui remonte plus haut que le christianisme. Les auteurs des apocryphes de

ce temps-là attribuaient leur œuvre à quelque grand personnage, et la dataient d'une époque beaucoup plus reculée. Ainsi parut, au second siècle avant Jésus-Christ, le *Troisième Livre d'Esdras,* qui reproduit l'histoire du déclin et de la chute du royaume de Juda à partir de Josias. Cet ouvrage fut continué sous l'ère chrétienne par le *Quatrième Livre d'Esdras*. Composé au moment de la ruine de Jérusalem, celui-ci fut très profondément marqué par les espérances du christianisme. En revanche, il n'affecta pas moins la formation de l'eschatologie chrétienne. Rien d'étonnant donc à ce qu'on l'ait tenu pour canonique.

Une littérature similaire se forma autour d'Enoch. Elle comprend une collection d'apocalypses dont la partie essentielle, chapitres 1-36 et 72-104, parut au II[e] siècle avant Jésus-Christ. Elle contient probablement le plus ancien texte de la littérature juive sur la résurrection générale d'Israël. Au cours des premiers siècles après le Christ, les auteurs chrétiens augmentèrent de plus en plus de leurs interpolations ce *Livre d'Enoch*. Notons particulièrement que ce sont les chapitres 32, 2 — 33, 3 des *Secrets d'Enoch* (en slavon) qui fournissent la première référence au millénium. Les *Testaments des Patriarches,* ouvrage composite prétendant conserver les dernières paroles des douze fils de Jacob, présentent des interpolations du même genre, également l'*Apocalypse de Baruch*.

Mais le meilleur exemple de l'adaptation chrétienne des écrits juifs est l'*Ascension d'Isaïe*. Le fond de ce précieux document remonte à la fin du premier siècle ou au début du second. Il contient un groupe de légendes juives sur Bélial et le martyre du prophète Isaïe. La seconde partie (ch. 6-11) est une rhapsodie qui décrit les sept cieux, l'Incarnation, la Passion, la Résurrection et l'Ascension du Christ, d'après ce que vit Isaïe lorsqu'il fut monté dans le ciel. Cette section est indubitablement d'origine chrétienne. Elle donne, en dehors de prophéties sur le Christ et l'Église, un portrait sans méprise possible de l'empereur Néron. Autre point particulièrement important : elle apporte le témoignage le plus ancien sur la façon dont mourut le prince des apôtres. Le texte complet n'existe qu'en éthiopien. Mais il en reste de longs fragments dans des recensions en grec, latin et slavon.

Éditions et traductions : Les fragments *grecs* in B. C. GRENFELL and A. S. HUNT, The Amherst Papyri, vol. I. London, 1900. — *Version éthiopienne :* E. TISSERANT, Ascension d'Isaïe de la version éthiopienne. Paris, 1909, avec une traduction *française*. — *Traductions anglaises :* R. H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, vol. II. Oxford, 1913, 155 sq.; *idem,* The Ascension of Isaiah (SPCK). London, 1919. — *Allemande :* E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen. 2ᵉ éd. Tübingen, 1924, 303-314.

Études : E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi, vol. III. 4ᵉ éd. Leipzig, 1919. — A. L. DAVIES, Ascension of Isaiah, in : J. HASTINGS, Dictionary of the Apostolic Church, vol. I. New York, 1916. — V. BURCH, Ascensio Isaiae : JThSt 21 (1920), 249 sq. — J. T. SHOTWELL and L. ROPES LOOMIS, The See of Peter. New York, 1927, 69-71.

II. ÉVANGILES APOCRYPHES

Éditions et traduction : C. TISCHENDORF, Evangelia apocrypha. Leipzig, 1853. 2ᵉ éd. par FR. WILBRANDT. Leipzig, 1876. — E. PREUSCHEN, Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen (avec une traduction allemande). 2ᵉ éd. Giessen, 1905. — R. ROBINSON, Coptic Apocryphal Gospels with an English Transl. (Texts and Studies, 4, 2). Cambridge, 1896. — CH. MICHEL et P. PEETERS, Évangiles apocryphes I-II (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme). Paris, 1911-1914. — E. KLOSTERMANN (KT 3, 8). Bonn, 1910. — B. PICK, Paralipomena. Remains of Gospels and Sayings of Christ. Chicago, 1908. — L. SCARABELLI, I Vangeli apocrifi. Bologne, 1867. — C. RUTS, De apocriefen uit het Nieuw-Testament I. Evangeliën en Kerkstemmen. Brussels, 1927. — P. G. BONACCORSI, I Vangeli apocrifi. Testo greco-latino e trad. ital. Florence, 1948. — F. AMIOT, La Bible apocryphe. Évangiles apocryphes. Introduction de M. Daniel-Rops. Édition et traduction française. Paris, 1952.

Études : C. TISCHENDORF, De evangeliorum apocryphorum origine et usu. Haag, 1851. — R. HOFMANN, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig, 1851. — W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeilalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1909. — L. COUARD, Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel. Gütersloh, 1909. — F. HAASE, Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur. Leipzig, 1913. — A. F. FINDLAY, Byways in Early Christian Literature. Studies in the Uncanonical Gospels and Acts. Edinburgh, 1923. — PLUMMER, The Apocryphal Gospels : ExpT (1923) 473 sq. — C. RUTS, De Apocryphen uit het N. T. 1 : Evangeliën en kerkstemmen. Brussels, 1927. — P. SAINTYVES, De la nature des évangiles apocryphes et de leur valeur hagiographique. RHR 106 (1932) 435-457. — H. J. BARDSLEY, Reconstructions of Early Christian Documents (SPCK), vol. I. London, 1935. — L. CERFAUX, Un nouvel évangile apocryphe : ETL 12 (1935) 579-580; *idem,* Parallèles canoniques de l'évangile inconnu : Muséon 49 (1936) 55-78. — G. GHEDINI, La lingua dei Vangeli apocrifi greci : Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi. Milan, 1937, 443-480. — H. WAITZ, Neue Untersuchungen über die sogenannten judenchristlichen Evangelien : ZNW 36 (1937) 60-80. — M. BLACK, The Palestinian Syriac Gospel and the Diatessaron : OC 35 (1939) 101-111. — M. DIBELIUS, A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature. New York, 1936, 72-95; *idem,* Auf der Spur eines unbekannten apokryphen Evangeliums : Die christliche Welt 54 (1940) 221-222. — H. IDRIS BELL and T. C. SKEAT, Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri. Oxford, 1935.

1. *L'Évangile selon les Hébreux*

Dans le *De Viris Illustribus* (ch. 2), S. Jérôme écrit à propos de S. Jacques, le frère du Seigneur :

> L'Évangile dit *Selon les Hébreux,* que j'ai traduit récemment en grec et en latin et dont use souvent Origène, dit aussi, après la résurrection du Sauveur : *Alors le Seigneur, lorsqu'il eut donné le drap de lin au serviteur du prêtre, alla trouver Jacques et lui apparut* (*car Jacques avait fait le vœu qu'il ne prendrait pas de pain depuis l'heure où il avait bu la coupe du Seigneur jusqu'à ce qu'il le voie ressuscité d'entre ceux qui dorment*) et un peu plus loin. *Apporte-moi, dit le Seigneur, une table et du pain,* et il ajoute, *il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques le Juste, en lui disant : Mon frère, mange ton pain, car le Fils de l'Homme est ressuscité d'entre ceux qui dorment.*

L'*Évangile selon les Hébreux,* dont Jérôme cite cet intéressant passage, fut écrit à l'origine en langue araméenne, mais avec des lettres hébraïques. Le texte original se trouvait au temps de Jérôme, dans la bibliothèque de Césarée, en Palestine. Les ébionites et les nazaréens employaient cet évangile, et ce sont eux qui permirent à Jérôme d'en prendre copie pour ses traductions grecque et latine. L'usage qu'en faisaient les chrétiens palestiniens de langue hébraïque (araméenne), justifie le titre : « Selon les Hébreux. » Il explique aussi pourquoi S. Jacques, « le frère du Seigneur », le représentant du christianisme de stricte observance juive, occupe la place centrale dans le récit de la Pâque, contrairement aux textes canoniques. Au

temps de Jérôme, cet apocryphe passait généralement pour l'original hébreu de l'évangile canonique de Matthieu que mentionne Papias (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 39, 16; 6, 25, 4; Irénée 1, 1). Effectivement, les quelques fragments que nous en conservons révèlent d'étroites relations avec Matthieu. L'Évangile selon les Hébreux serait donc, d'après l'opinion la plus sûre, une sorte de reprise et d'extension de l'original hébreu de l'évangile canonique de Matthieu. Le passage cité plus haut montre qu'il contenait des paroles de Jésus que ne rapportent pas nos évangiles canoniques. Cette particularité est confirmée par d'autres auteurs que S. Jérôme. Eusèbe dit par exemple, *Théophanie*, 22 :

> L'évangile qui nous est parvenu en lettres hébraïques donnait les reproches comme adressés, non pas à celui qui cacha (son talent), mais à celui qui vivait licencieusement ; car il mentionnait trois serviteurs, celui qui dévora le bien de son maître avec des courtisanes et des joueuses de flûte, celui qui gagna un intérêt considérable par son travail, et le dernier qui cacha son talent. Et il montre comment, à la fin, l'un fut agréé, l'autre simplement réprimandé, et le dernier jeté en prison.

Cet apocryphe dut être composé au IIe siècle, car, au dernier quart de celui-ci, Clément d'Alexandrie l'utilisa dans ses *Stromates* (2, 9, 45).

M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1950, 1-8. — R. HANDMANN, Das Hebräerevangelium (TU 5, 3). Leipzig, 1888. — A. ROUVANET, Étude exégétique et critique de l'Évangile des Hébreux. Thèse, Cahors, 1904. — A. S. BARNES, The Gospel according to the Hebrews : JThSt (1905) 356 sq. — V. BURCH, The Gospel according to the Hebrews (Coptic sources) : JThSt 21 (1920) 310 sq. — M. J. LAGRANGE, L'Évangile selon les Hébreux : RBibl 31 (1922) 161-181, 321-349. — J. T. DODD, The Gospel according to the Hebrews. London, 1933. — W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 55-57. — A. SCHMIDTKE, Zum Hebräerevangelium : ZNW 35 (1936) 24-43.

2. *L'Évangile des Égyptiens.*

Clément d'Alexandrie est aussi notre source principale pour l'*Évangile des Égyptiens*. Ce nom semble indiquer que cet

apocryphe avait cours chez les chrétiens d'Égypte. Ainsi s'expliquerait qu'il soit connu par Clément d'Alexandrie et Origène. L'*Évangile des Égyptiens* fait partie des apocryphes composés pour appuyer certaines hérésies. Il est probablement d'origine gnostique. Les traits distinctifs que présente sa doctrine trahissent le style de la secte et de l'hérésie. Clément d'Alexandrie a conservé de celui-ci un petit nombre de paroles de Jésus, tirées de la conversation du Seigneur avec Salomé, qui sont les meilleures preuves des tendances de l'ouvrage :

> Lorsque Salomé lui demanda combien de temps la mort conserverait son pouvoir, le Seigneur (ne voulant pas dire que la vie est mauvaise et la création perverse) dit : *Aussi longtemps que vous, les femmes, vous enfanterez* (*Stromates* III, 6, 45). — Et ceux qui contrarient la création de Dieu par une continence apparemment de bon aloi, allèguent aussi ces paroles dites à Salomé, dont nous avons fait mention plus haut, et qui sont contenues, je crois, dans l'Évangile selon les Égyptiens. Car elles font dire au Seigneur lui-même : *Je suis venu détruire les œuvres de la femme,* — la femme étant la convoitise, et ses œuvres la naissance et la mort (*Stromates*, III, 9, 63). — Et pourquoi ceux qui font tout plutôt que de marcher et suivre la règle véritablement évangélique, ne produisent-ils pas aussi les paroles adressées ensuite à Salomé ? Car, lorsqu'elle disait : *J'ai donc bien agi en ce que je n'ai pas enfanté,* comme s'il n'était pas juste d'accepter la propagation de l'espèce, le Seigneur lui répondit ainsi : *Mange de toute herbe, mais ne mange pas de celle qui est amère* (*Stromates*, III, 9, 66). — C'est pourquoi Cassien dit : Lorsque Salomé demandait quand ces choses arriveraient, sur lesquelles elle interrogeait, le Seigneur répondit : *Lorsque vous piétinerez le vêtement de la pudeur, et lorsque les deux seront un, et le mâle avec la femelle, ni mâle ni femelle* (*Stromates*, III, 13, 92).

3. *L'Évangile ébionite.*

L'Évangile ébionite est probablement identique à l'*Évangile des Douze Apôtres* que mentionne Origène (*Hom. in Luc.*, 1).

Dans ce cas, il faudrait le dater du début du IIIe siècle. Jérôme fait certainement erreur lorsqu'il l'identifie à l'*Évangile selon les Hébreux*, bien que A. Schmidtke défende cette opinion.

Tout ce que nous savons à propos de l'évangile des Ébionites, vient d'Épiphane (*Adv. Haer.*, 30, 13-16, 22), qui en donne des fragments. Si l'on en juge par ceux-ci, l'ouvrage fut composé en faveur de quelque secte de chrétiens opposés au sacrifice. Il fait dire en effet à Jésus : « Je viens pour mettre un terme au sacrifice, et, si vous ne cessez pas de sacrifier, la colère ne se retirera pas de sur vous » (30, 16).

4. *L'Évangile selon Pierre.*

Un fragment important de cet évangile fut découvert en 1886-87 par Bouriant, dans la tombe d'un moine à Akmim, en Haute-Égypte. Bouriant le publia avec une traduction en 1892. Ce fragment relate la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus, et embellit le récit de la résurrection de détails curieux sur les miracles qui suivirent. On y décèle de légères traces de l'hérésie docète. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les paroles de Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » sont remplacées par celles-ci : « Ma puissance, ma puissance, tu m'as abandonné. » Autre point intéressant : c'est Hérode, et non Pilate, qui donna l'ordre de l'exécution. La responsabilité de la mort de Jésus revient ainsi tout entière aux juifs. L'origine hérétique de cet évangile demeure douteuse. Les indices insignifiants qui sembleraient trahir la secte sont trop rares pour entraîner la certitude. L'auteur paraît simplement reprendre les récits des évangiles canoniques, en les adaptant librement.

Il existe des références à l'*Évangile selon Pierre* chez les écrivains ecclésiastiques. Le premier qui le mentionne est Origène, dans son *Commentaire sur Matthieu* (10, 17). Certains, rapporte-t-il, s'appuyant sur une « tradition de l'évangile intitulé Selon Pierre », faisaient des « frères de Jésus » les fils de Joseph et d'une femme qu'il aurait épousée avant Marie. Eusèbe affirme que l'évêque Sérapion d'Antioche vers 190, rejetait cet évangile à cause de son docétisme. Il n'est donc pas postérieur à la seconde moitié du IIe siècle.

Éditions et traductions : Cf. *supra*, p. 128. — U. BOURIANT, Fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre : Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 9, 1. Paris, 1892, 93-147. — E. KLOSTERMANN, Apocrypha I : Reste des Petrusevangeliums, der Petrusapokalypse und der Kerygma Petri (KT 3). 2e éd. Bonn, 1933, 3-8. — G. RAUSCHEN, Monumenta minora saeculi secundi (FP 3). 2e éd. Bonn, 1914, 47-58. — L. VAGANAY, L'évangile de Pierre (Études bibliques). Paris, 1930.

Études : H. B. SWETE, Gospel of Peter. New York, 1893. — TH. ZAHN, Das Evangelium des Petrus. Erlangen, 1893. — A. HARNACK, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus (TU 9, 2). 2e éd. Leipzig, 1893. — O. v. GEBHARDT, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Leipzig, 1893. — H. v. SCHUBERT, Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin, 1893. — D. VÖLTER, Petrusevangelium oder Aegypterevangelium ? Tübingen, 1893. — V. H. STANTON, The Gospel of Peter : JThSt 2 (1900) 1-25. — F. H. CHASE, The Gospel of Peter, in : HASTINGS, Dictionary of the Bible 3 (1900) 776. — C. H. TURNER, The Gospel of Peter : JThSt 14 (1913) 161 sq. — P. GARDNER-SMITH, The Gospel of Peter : JThSt 27 (1926) 255 sq.; *idem*, The Date of the Gospel of Peter : JThSt 27 (1926) 401 sq. — E. FASCHER, Petrusapokryphen : PWK 19 (1938) 1373-1381. — J. DANIÉLOU, Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène : RSR 38 (1951) 132-137.

5. *L'Évangile de Nicodème.*

L'*Évangile selon Pierre* tendait déjà à minimiser la culpabilité de Pilate, montrant par là l'intérêt très vif que l'antiquité chrétienne portait à ce personnage. L'*Évangile de Nicodème* apporte un nouveau témoignage de la place éminente que tenait le procurateur dans la pensée du christianisme primitif. Dans ce récit ont été insérés les *Actes de Pilate*, rapport officiel que Pilate aurait fait au sujet de Jésus. Plusieurs Actes de Pilate, semble-t-il, circulaient dès le IIe siècle. Justin, dans sa première *Apologie* (35), après avoir mentionné la passion et la résurrection de Jésus, remarque : « Et que ces choses eurent lieu, vous pouvez vous en assurer par les Actes de Ponce Pilate. » Semblable affirmation revient au chapitre 48. Tertullien renvoie deux fois à un rapport de Pilate à Tibère. D'après lui, Pilate informa l'empereur de la sentence capitale injuste qu'il avait prononcée contre un innocent et un personnage divin. Tibère fut si troublé par son récit des miracles et de la

résurrection du Christ, qu'il proposa de recevoir celui-ci au nombre des divinités romaines, mais le Sénat refusa (*Apologeticum* 5). Tertullien écrit ailleurs que « toute l'histoire du Christ fut rapportée à César — il s'agissait alors de Tibère — par Pilate, déjà chrétien lui-même dans le secret de son cœur » (*Apol.*, 21, 24). Nous voyons jouer ici la tendance à faire du procurateur romain un témoin de la mort et de la résurrection du Christ, et de la vérité du christianisme.

La même tendance doit expliquer aussi l'origine des *Actes de Pilate* qui forment *l'Évangile de Nicodème*. Tel qu'il se présente aujourd'hui, cet évangile donne dans la première partie, chapitres 1 à 11, un récit détaillé du jugement, de la crucifixion et de l'ensevelissement du Christ. Cette partie porte le titre d'*Acta Pilati*. La seconde (chapitres 12 à 16) rapporte les débats du Sanhédrin au sujet de la résurrection du Christ, et complète les *Acta Pilati*. La troisième (chapitres 17 à 27) s'intitule « *Descensus Christi ad inferos* ». Elle se donne pour le récit de la descente aux enfers fait par deux témoins, les « fils de Siméon », ressuscités des morts après avoir vu le Christ dans l'Hadès.

L'ensemble de l'ouvrage, qu'un manuscrit latin postérieur appelle *Evangelium Nicodemi*, doit dater du début du IVe siècle, mais il semble être plus ou moins une compilation de matériaux antérieurs. Eusèbe nous apprend que, durant la persécution de Maximin Daia, en 311 ou 312, le gouvernement romain répandit des contrefaçons païennes de ces *Actes de Pilate*, pour exciter la haine contre les chrétiens :

> Ayant forgé des *Actes de Pilate* et de notre Sauveur, remplis de toutes sortes de blasphèmes contre le Christ, avec l'approbation du souverain, ils les envoient dans toutes ses possessions, avec des édits ordonnant que, en tout lieu, dans les villes et les campagnes, on les répande au grand jour à la portée de tous et que les instituteurs les donnent aux enfants, en guise de leçons, à étudier et à apprendre par cœur (*Hist. eccl.*, 9, 5, 1 ; cf. 1, 9, 1 ; 1, 11, 9 ; 9, 7, 1).

Il est possible que les *Actes de Pilate* qui formaient l'*Évangile de Nicodème* aient été composés pour remédier aux mauvais effets de ces actes païens.

Le morceau le plus ancien de cette littérature chrétienne sur Pilate paraît être « Le rapport de Pilate à l'empereur Claude », inséré en grec dans les *Actes de Pierre et de Paul*, de composition plus récente. On le trouve aussi dans une version latine comme appendice à l'*Evangelium Nicodemi*. Ce rapport est probablement identique à celui qui mentionne Tertullien. Dans ce cas, sa rédaction remonterait avant 197, date de l'*Apologeticum* de Tertullien. En voici la traduction :

> Ponce Pilate, à Claude, Salut !
>
> Il est arrivé récemment une affaire que j'ai éclaircie moi-même (ou que j'ai jugée) : les juifs, par envie, se sont chargés eux-mêmes, ainsi que leur postérité, de condamnations terribles, par leur propre faute. Par exemple, leurs pères avaient des promesses selon lesquelles Dieu leur enverrait du ciel son Saint, qui serait à juste titre appelé leur roi. Et leur Dieu leur avait promis qu'il l'enverrait sur terre par l'intermédiaire d'une vierge. Il vint donc en Judée lorsque j'étais gouverneur. Ils le virent rendre la vue aux aveugles, purifier les lépreux, guérir les paralysés, chasser les démons des hommes, ressusciter les morts, apaiser les vents, marcher à pied sec sur les vagues de la mer et faire beaucoup d'autres merveilles, et tout le peuple juif l'appeler le Fils de Dieu. Les grands prêtres donc, poussés contre lui par l'envie, l'ont arrêté, me l'ont livré et ont porté contre lui fausse accusation sur fausse accusation, disant que c'était un sorcier et qu'il accomplissait des choses contraire à leur foi.
>
> Moi, croyant qu'il en était ainsi, je le fis battre de verges et le livrai à leur sanhédrin. Ceux-ci le crucifièrent, et, lorsqu'il fut enseveli, ils le firent garder. Cependant, tandis que mes soldats veillaient sur lui, il ressuscita le troisième jour. Mais la malice des juifs s'enflamma au point qu'ils donnèrent de l'argent aux soldats en disant : Dites que les disciples ont enlevé son corps. Eux, cependant, bien qu'ils eussent pris cet argent, ne purent garder le silence sur ce qui venait de se passer. Ils attestèrent l'avoir vu ressusciter et avoir reçu de l'argent des juifs. J'ai rapporté ces choses à Votre Majesté de peur que d'autres ne

vous trompent et que vous n'accordiez foi aux fausses histoires des juifs.

Les autres rapports apocryphes de Pilate, comme les *Anaphora Pilati*, la *Lettre de Pilate à Tibère*, la *Paradosis Pilati*, c'est-à-dire le jugement de Pilate par l'empereur, et la correspondance entre Pilate et Hérode, appartiennent au moyen âge.

Les *Actes de Pilate* de l'*Évangile de Nicodème* nous sont parvenus dans le texte grec et dans des traductions en syriaque, arménien, copte, arabe et latin. Ils ont eu de curieuses conséquences : les chrétiens de Syrie et d'Égypte ont vénéré Pilate comme un saint et un martyr. Aujourd'hui encore, celui-ci figure dans le calendrier de l'Église copte. Au cours du moyen âge, ces actes exercèrent dans le domaine de la littérature et de l'art une influence extraordinaire.

Éditions : Grecques : C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. 2ᵉ éd. Leipzig, 1876, 210-486. — G. F. Abbot, The Report and Death of Pilate : JThSt 4 (1903) 83-86. — M. R. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2. Cambridge, 1897, 65-70, 77-81. — *Version syriaque avec traduction latine* : J. E. Rahmani, Apocrypha hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati, antiqua versio syriaca (Studia Syrica II). Scharfa, Liban, 1908. — *Version copte avec traduction française* : E. Revillout, PO, 9. Paris, 1913, 61 sq. — P. Vanutelli, Actorum Pilati textus synoptici. Rome, 1938.

Autres traductions : Anglaises : A. Walker, ANF 8, 416-467. — A. Westcott, The Gospel of Nicodemus and Kindred Documents. London, 1915. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1950, 94-147. — W. P. Crozier, Letters of Pontius Pilate, Written during his Governorship of Judea to his Friend Seneca in Rome. New York, 1928. — *Allemande* : J. Sedlacek, Neue Pilatusakten (Sitzungsberichte der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften). Prag, 1908.

Études : R. P. Lipsius, Die Pilatusakten kritisch untersucht. Kiel, 1871, 2ᵉ éd. 1886. — E. v. Dobschütz, Christusbilder (TU 18). Leipzig, 1899, 205 sq.; *idem*, Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati ZNW 3 (1902) 89 sq.; *idem*, Gospel of Nicodemus in : J. Hastings' Dictionary of the Bible. — K. Lake, Texts from Mount Athos (Studia Biblica et ecclesiastica 5, 2). Oxford, 1902, 152-163. — Th. Mommsen, Die Pilatusakten : ZNW 3 (1902) 198-205. — Vitti, Verbum Domini (1927) 138-144, 171-181. — A. Mingana, The Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate. Manchester, 1928. — J. Kroll, Gott und Hölle. Leipzig, 1932, 83-95.

6. *Le Protévangile de Jacques.*

Le *Protévangile de Jacques* appartient au groupe des *Évangiles de l'Enfance*, qui racontent avec plus ou moins de détails

la jeunesse de la Vierge Marie, la naissance et l'enfance de Jésus. Le terme de *Protoevangelium* est moderne. On le trouve employé pour la première fois comme titre de l'*Évangile de Jacques* en 1552, dans une traduction latine de Guillaume Postel. C'est Origène qui fournit la référence la plus ancienne au *Livre de Jacques*. Il rapporte que cet ouvrage fait des « frères du Seigneur » les fils que Joseph aurait eus d'une première femme. Avant Origène, déjà, son maître Clément d'Alexandrie et S. Justin Martyr citent des événements reliés à la naissance de Jésus, que l'on retrouve dans le *Protévangile*.

Ce livre est probablement un produit du milieu du IIᵉ siècle. Son existence est certaine à la fin de celui-ci. Il contient le récit le plus ancien qui nous soit parvenu de la naissance miraculeuse, de l'enfance et de la jeunesse de la Vierge Marie. Le nom des parents de Marie, Joachim et Anne, y paraissent pour la première fois. On y lit le très beau récit de la consécration de la fillette et de sa présentation au Temple, où ses parents la conduisirent à l'âge de trois ans (ch. 6-8) :

> De jour en jour, l'enfant se fortifiait; lorsqu'elle eut six mois, sa mère la mit à terre, pour voir si elle se tiendrait debout. Elle fit sept pas et s'en vint dans le giron de sa mère. Et celle-ci la souleva disant : « Par la vie du Seigneur mon Dieu, tu ne fouleras plus ce sol jusqu'au jour où je t'emmènerai dans le temple du Seigneur. » Et elle établit un sanctuaire dans la chambre de l'enfant, à qui elle ne laissa prendre comme nourriture rien de vil ni d'impur. Et elle appela les filles des Hébreux qui étaient sans tache et celles-ci divertirent l'enfant.
>
> La petite fille arriva à l'âge d'un an, et Joachim donna un grand festin, et il invita les prêtres et les scribes et le conseil des Anciens et tout le peuple d'Israël. Et Joachim présenta l'enfant aux prêtres, et ceux-ci la bénirent, disant : « Dieu de nos pères, bénis cette enfant et donne-lui un nom qui soit répété jusqu'à la fin des siècles à travers toutes les générations. » Et tout le peuple dit : « Ainsi soit-il, ainsi soit-il, amen. » Et Joachim la présenta aux princes des prêtres, et ceux-ci la bénirent, disant : « Dieu des hauteurs du ciel, abaisse tes regards sur cette enfant

et donne-lui une bénédiction suprême, une bénédiction sans seconde. »

Et sa mère l'emporta dans le sanctuaire de sa chambre, et elle lui donna le sein. Et Anne adressa un hymne au Seigneur Dieu, disant : « Je veux chanter un hymne au Seigneur mon Dieu, parce qu'il m'a visitée et qu'il a écarté de moi l'outrage de mes ennemis ; et le Seigneur m'a donné un fruit de sa justice à la fois un et multiple devant sa face. Qui annoncera aux fils de Ruben qu'Anne allaite un enfant ? Apprenez, apprenez, vous les douze tribus d'Israël, qu'Anne allaite un enfant. » Et elle le déposa dans la chambre au sanctuaire et elle sortit et elle servit les invités. Le repas achevé, ils descendirent pleins d'allégresse et glorifiant le Dieu d'Israël.

Or les mois se succédaient pour l'enfant. Elle atteignit l'âge de deux ans, et Joachim dit : « Conduisons-la au temple du Seigneur pour accomplir la promesse que nous avons faite, de peur que le Tout-Puissant ne nous envoie un messager et qu'il ne rejette notre offrande. » Et Anne dit : « Attendons la troisième année pour que l'enfant ne cherche pas son père et sa mère. » Et Joachim dit : « Attendons. »

Et l'enfant atteignit l'âge de trois ans, et Joachim dit : « Appelez les filles des Hébreux qui sont sans tache, et qu'elles prennent chacune un flambeau et que ceux-ci restent allumés de peur que l'enfant ne se retourne en arrière et que son cœur ne se fixe en dehors du temple du Seigneur. » Et le prêtre reçut l'enfant, et l'ayant embrassée il la bénit et il dit : « Le Seigneur a glorifié ton nom dans toutes les générations. En toi, au dernier jour, le Seigneur fera voir la rédemption par lui accordée aux fils d'Israël. »

Et il fit asseoir l'enfant sur la troisième marche de l'autel, et le Seigneur Dieu fit descendre sa grâce sur elle, et elle dansa sur ses pieds et toute la maison d'Israël la chérit.

Et ses parents descendirent remplis d'admiration et louant le Dieu Puissant parce que l'enfant ne s'était pas retournée en arrière. Et Marie était dans le Temple du Seigneur, se nourrissant comme une colombe, et elle recevait sa nourriture de la main d'un ange.

Or, lorsqu'elle eut atteint l'âge de douze ans, les prêtres se réunirent et dirent : « Voici que Marie a atteint l'âge de douze ans dans le temple du Seigneur ; quelle mesure prendrons-nous envers elle pour qu'elle ne souille pas le sanctuaire du Seigneur ? » Et ils dirent au grand prêtre : « C'est toi qui as été préposé à l'autel du Seigneur, entre et prie au sujet de Marie, et faisons ce que te révélera le Seigneur. »

L'évangile raconte ensuite le mariage de Marie et de Joseph, qui était âgé et avait des enfants. Le récit s'étend sur la naissance de Jésus dans une grotte et les miracles qui l'accompagnèrent. Ceux-ci, rapportés en détail, sont d'une invraisemblance sans égale.

Le but principal de l'ouvrage est de prouver la virginité perpétuelle et inviolée de Marie, avant, pendant et après la naissance de Jésus. Marie boit « l'eau de l'épreuve du Seigneur » pour écarter tout soupçon (ch. 16). Sa *virginitas in partu* est attestée par une sage-femme présente à la nativité (ch. 20). Clément d'Alexandrie semble connaître cet évangile ou sa source légendaire. Il écrit en effet dans les *Stromates* (7, 93, 7) : « Car, après qu'elle eut enfanté, certains disent qu'elle fut assistée par une sage-femme et trouvée vierge. »

L'évangile s'achève par le martyre de Zacharie, le père de S. Jean-Baptiste, et la mort d'Hérode. Juste à la fin, vient une déclaration concernant l'identité de l'auteur : « Or moi, Jacques, ai écrit cette histoire, des troubles étant survenus à Jérusalem lors de la mort d'Hérode, je me retirai dans le désert jusqu'à ce que l'agitation se fût apaisée à Jérusalem, glorifiant le Dieu Tout-Puissant qui m'a accordé la faveur et le talent d'écrire cette histoire. »

L'auteur cherche certainement à donner l'impression qu'il n'est autre que Jacques le Mineur, l'évêque de Jérusalem. Quant à lui-même, il est impossible de l'identifier. Son ignorance de la géographie palestinienne est étonnante. Par ailleurs, sa narration paraît avoir subi fortement l'influence de l'Ancien Testament. On peut donc supposer qu'il s'agit d'un chrétien d'origine juive, résidant en dehors de Palestine, peut-être en Egypte.

Dans sa forme actuelle, le Protévangile ne peut être considéré comme l'œuvre d'un auteur unique. La mort de Zacharie et la fuite de Jean-Baptiste semblent être des additions postérieures. La suite du récit est interrompue plusieurs fois. Ainsi, au chapitre 18, Joseph apparaît brusquement et se met à parler sans être introduit.

La forme présente du texte grec remonte au quatrième siècle. Épiphane utilise en effet la dernière partie de celui-ci. Le *Protévangile* connut une large diffusion, comme en témoignent les trente manuscrits au moins qui en conservent le texte grec. Nous possédons encore des traductions en syriaque, arménien, copte et slave. Mais aucun manuscrit latin de cet évangile n'a été découvert jusqu'ici.

Le *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* condamne l'ouvrage comme hérétique. Néanmoins, on ne peut sous-estimer l'influence qu'exerça cet évangile de la nativité. La liturgie, la littérature et l'art lui sont également redevables. Le culte de Ste Anne et la fête de la Présentation de la Vierge au Temple ont leur origine dans les traditions qu'il relate. Nombre de charmantes légendes de Notre-Dame prennent appui sur les narrations du *Protévangile*, et, de tous temps, les artistes y ont puisé leur inspiration.

Éditions et traductions : C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. 2e éd. Leipzig, 1876, 1-50. — G. Rauschen, Monumenta minora saeculi secundi (FP 3). 2e éd. Bonn, 1914, 59-68, donne le texte des chapitres 1-11. — E. Amann, Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins. Introduction, texte, traduction et commentaire. Paris, 1910. — Ch. Michel, Évangiles apocryphes I. Paris, 1911. — Une version *éthiopienne* a été publiée par M. Chaine, CSCO, Scriptores aethiopici, Series I, t. VII. Leipzig, 1900. — F. C. Conybeare, Protoevangelium Jacobi (from an Armenian Manuscript in the Library of the Mechitarists in Venice) : The American Journal of Theology 1 (1897) 424-442. — Un fragment de la version *syriaque* avec une traduction anglaise se trouve dans W. Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament. London, 1865, 3 sq. et le texte complet syriaque dans : A. Smith Lewis, Studia Sinaitica 9. London, 1902. — Pour les fragments sur papyrus du Protévangile, voir A. Ehrhard, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts I (TU 50, 1). Leipzig, 1937, 57-69. — *Traductions : Françaises :* E. Amann, *loc. cit.* — F. Amiot, La Bible apocryphe, Paris, 1952, 47-64. — *Anglaises :* A. Walker, ANF 8, 361-367. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924,

38-49; *idem,* Latin Infancy Gospels, a New Text with a Parallel Version from Irish. Cambridge, 1927. — *Allemandes :* L. Lemme, Das Jakobus-Evangelium. Berlin, 1920. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 84 sq. — *Italienne :* E. Pistelli, Il Protevangelo di Jacopo. Lanciano, 1919.

Études : F. Haase, Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur. Leipzig, 1913, 49 sq. — G. Duriez, Les apocryphes dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge. Lille, 1914. — M. J. Lagrange, Un nouvel Évangile de l'enfance édité par M. R. James : RBibl 37 (1928) 544-557. — A. Janssens, De H. Maagd en Moeder Gods Maria : het Dogma en de Apocriefen. 2e éd. Amsterdam, 1930. — B. Kleinschmidt, Die hl. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum. Düsseldorf, 1930. — A. E. W. Budge, Legends of Our Lady the Perpetual Virgin and her Mother Anna. Oxford, 1933. — A. Klawek, Motivum immobilitatis naturae in Protevangelio Jacobi (en polonais) : CT 17 (1936) 327-338. — P. Vanutelli, Protevangelium Jacobi synoptice : Synoptica 5 (1940) 65-96. — M. J. Kishpaugh, The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An Historical and Literary Study. Washington, 1914, 1-5.

7. *L'évangile de Thomas.*

Dans sa *Première Homélie sur Luc,* Origène remarque : « Il y a aussi l'Évangile selon Thomas, qui est en circulation. » Cet apocryphe vit le jour dans des cercles hérétiques probablement gnostiques. Dans ses *Catéchèses* (4, 36), Cyrille de Jérusalem dit : « Le Nouveau Testament ne renferme que nos quatre évangiles. Les autres sont apocryphes et pernicieux. Les manichéens aussi ont écrit un Évangile selon Thomas qui, se parant du titre de bon aloi d'évangile, corrompt les âmes des simples. » Dans la *Catéchèse* 6, 31, il fait une remarque analogue : « Que personne ne lise l'Évangile selon Thomas, car il n'est pas de la main de l'un des douze apôtres, mais de celle des trois disciples iniques de Manès. » Il semble qu'Hippolyte fasse allusion à ce même évangile (*Philos.*, 5, 7). Mais, pour lui l'auteur appartient aux naaséniens, tandis que Cyrille attribue l'écrit aux manichéens. Il est possible pourtant de surmonter cette difficulté. On peut supposer en effet que l'évangile manichéen de Thomas n'était qu'une simple révision de l'*Evangelium Thomae* gnostique. Quoi qu'il en soit, le manichéen comme le gnostique ont disparu tous les deux. L'*Evangile de l'Enfance selon Thomas,* que nous possédons en grec, syriaque, arménien, slavon et latin, est probablement une édition expur-

gée de l'original. Il raconte l'enfance de Jésus, et réunit des histoires se rapportant à sa science et sa puissance miraculeuses. Il cherche à prouver que Jésus jouissait de la puissance divine avant son baptême. La vie quotidienne d'un petit village forme le fond du tableau, comme le montre le récit suivant :

> Cet enfant Jésus, âgé de cinq ans, jouait dans le gué d'un ruisseau, et il amenait les eaux courantes dans des fossés et les rendait pures aussitôt, et d'une simple parole il les commandait.
>
> Et ayant amolli de l'argile, il en façonna douze passereaux, et c'était un jour de sabbat qu'il fit cela. Et il y avait encore beaucoup d'autres enfants qui jouaient avec lui.
>
> Or un juif, ayant remarqué ce que faisait Jésus, jouant un jour de sabbat, s'en alla aussitôt l'annoncer à son père Joseph : « Voilà, dit-il, que ton fils est près du ruisseau, et, ayant pris de l'argile, il en a façonné douze petits oiseaux, et il a profané le sabbat. »
>
> Et Joseph, étant venu à cet endroit, le vit et lui cria : « Pourquoi fais-tu un jour de sabbat ce qu'il n'est pas permis de faire ? » Mais Jésus, frappant des mains et s'adressant aux passereaux, leur cria : « Envolez-vous. » Et les passereaux, ouvrant leurs ailes, s'envolèrent en poussant des cris.
>
> Les juifs furent frappés d'étonnement à ce spectacle et s'en allèrent raconter à leurs chefs ce qu'ils avaient vu faire à Jésus (ch. 2).

Certains des miracles ne manifestent pas la même délicatesse. L'auteur semble posséder une étrange notion de la divinité, car il dépeint un enfant Jésus qui use de sa puissance pour se venger :

> Une autre fois, Jésus traversait le village, et un enfant en courant lui heurta l'épaule. Et Jésus irrité lui dit : « Tu ne continueras pas ta route. » Et aussitôt l'enfant tomba mort. Et des gens, qui avaient vu ce qui s'était passé, dirent : « D'où vient cet enfant, que chacune de ses paroles se réalise aussitôt ? »
>
> Et les parents de l'enfant mort vinrent trouver Joseph et se plaignirent en disant : « Avec un pareil enfant, tu ne peux pas habiter avec nous dans le village, ou bien apprends-lui à bénir et non à maudire ; car il fait mourir nos enfants. »
>
> Et Joseph, ayant pris l'enfant à part, le réprimandait, disant : « Pourquoi agis-tu ainsi ? Ces gens souffrent et nous haïssent et nous poursuivent. » Jésus répondit : « Je sais que les paroles que tu prononces ne sont pas de toi ; cependant, je me tairai à cause de toi ; mais eux, ils subiront leur châtiment. » Et aussitôt, ceux qui l'accusaient devinrent aveugles (4, 1 — 5, 2).

La forme expurgée actuelle de cet évangile de l'Enfance est probablement postérieure au VI[e] siècle.

Éditions et traductions : C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. 2[e] éd. Leipzig, 1876, 140 sq., 158 sq., 164 sq. — P. Peeters, Évangiles apocryphes II. L'Évangile de l'enfance, rédactions syriaques, arabes et armén. trad. et annotées. Paris, 1914. — F. Amiot, *La Bible apocryphe*. Paris, 1952, 80-93. — *Anglaises :* A. Walker, ANF 8, 395-404. — W. Hayes, London, 1921. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 49-67. — *Allemandes :* E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2[e] éd. Tübingen, 1924, 93 sq. — E. Bock, Die Kindheit Jesu. 1924.

Études : F. Haase, Literarkritische Untersuchungen zur orientalisch-apokryphen Evangelienliteratur. Leipzig, 1913, 38 sq. — M. R. James, The Gospel of St. Thomas : JThSt 30 (1928) 51 sq. — W. Lüdtke, Die slavischen Texte des Thomas-Evangeliums : BNJ 6 (1929) 490-508.

8. *L'Évangile Arabe de l'Enfance de Jésus.*

Le *Protévangile de Jacques* et l'*Évangile de Thomas* ont suscité une quantité d'autres évangiles de l'Enfance, qui développent les récits de ces deux sources et ajoutent encore des histoires. L'*Évangile Arabe de l'Enfance de Jésus* en donne un exemple frappant. Cette compilation tardive puise, pour la première partie, au *Protévangile* et, pour la dernière, à l'*Évangile de Thomas*. Mais nombre d'événements nouveaux et bizarres viennent s'ajouter. Cet apocryphe rapporte ainsi que Jésus couché dans son berceau dit à Marie : « Je suis Jésus, le Fils de Dieu, le Logos à qui tu as donné le jour. »

9. *L'Histoire de Joseph, le Charpentier.*

L'*Histoire Arabe de Joseph, le Charpentier* est un écrit du même genre. Elle raconte la vie et la mort de Joseph, et repro-

duit l'éloge que Jésus prononça de celui-ci. L'auteur fait entrer dans son ouvrage la matière du *Protévangile* et de l'*Évangile de Thomas*, mais il la développe et lui fait diverses additions. Le but de l'écrit est de glorifier Joseph et d'encourager son culte alors très populaire en Égypte. Nous possédons le texte complet en arabe et en bohaïrique, et des fragments en sahidique. Une traduction latine fut faite au XIVe siècle. Il ne faut pas dater la composition de cet évangile avant le IVe siècle ni après le Ve. La date de son origine est plus probablement la fin du IVe siècle, mais des additions ont été apportées au Ve siècle et même plus tard. S. Morenz émettait récemment l'opinion que le texte original était grec. D'après L. T. Lefort, cependant, « la version arabe faite sur un texte bohairique, est assez approximative et n'a qu'une valeur relative pour aider à reconstituer la forme originale. Le texte bohairique est une simple transposition d'un modèle sahidique. C'est donc autour du sahidique que gravite toute la question qui doit être d'abord résolue avant d'aborder celle de la rédaction primitive originale ». Lefort doute que le texte sahidique soit suffisamment établi dans les fragments qui ont été publiés jusqu'ici. Cependant il fait état d'un quatrième manuscrit encore récemment inconnu.

Éditions, traductions et études : C. Tischendorf, Evangelia apocrypha. 2e éd. Leipzig, 1876, 122-139. — F. Robinson, Coptic Apocryphal Gospels, Bohairic Accounts of the Death of Joseph, with Sahidic Fragments (TSt 4, 2). Cambridge, 1896, 130-185. — P. Peeters, Histoire de Joseph le charpentier : Évangile apocryphe 1. Paris, 1911, XXIII-XL, 192-245. — G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol. I. Rome, 1944, 234-236. — M. James, The Apocryphal New Testament. Oxofrd, 1950, 84-86. — S. Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann, übersetzt, erläutert und untersucht (TU 56). Berlin, 1951. — J. Duserre, Les origines de la dévotion à saint Joseph : Cahiers de Joséphologie 1 (1953) 25-41. —L. T. Lefort, De « L'Histoire de Joseph le Charpentier » : Le Muséon 66 (1953) 201-223, avec le texte sahidique et une traduction française.

10. *L'Évangile de Philippe.*

Si l'on attribua des évangiles apocryphes à Pierre, Jacques et Thomas, on le fit aussi aux autres apôtres. Parlant des gnostiques égyptiens de son temps, Épiphane dit (*Haer.*, 26, 13) :

« Ils présentent un évangile, fabriqué sous le nom de Philippe, le saint disciple, où on lit : Le Seigneur m'a révélé ce que l'âme doit dire lorsqu'elle monte au ciel, et comment elle doit répondre à chacune des puissances d'en haut. « J'ai pris connaissance de moi-même (doit-elle dire), et je me suis rassemblée moi-même de chaque point. Je n'ai pas engendré d'enfants au Maître, mais j'ai déraciné ses racines et j'ai réuni les membres qui étaient dispersés. Et je sais qui vous êtes ; car moi (doit-elle dire), je fais partie de ceux d'en haut... ». Le fragment de l'Évangile de Philippe que nous venons de citer, révèle une tendance accusée vers l'ascétisme gnostique. Celui-ci soutient, en effet, que les parcelles de divin dispersées à travers le monde, doivent être réunies et arrachées à l'influence de la matière. Le livre copte, *Pistis Sophia*, paraît faire allusion à cet *Évangile de Philippe*. Il rapporte, en effet, que l'apôtre Philippe mit par écrit des doctrines secrètes que le Seigneur enseigna au cours de conversations avec ses disciples après sa résurrection. On peut conclure de cette référence que l'Évangile dont nous parlons existait au IIIe siècle.

11. *L'Évangile de Matthias.*

Origène nous apprend (*Hom. in Luc*) que l'on connaissait à son époque un *Évangile selon Matthias*. D'après M. R. James et O. Bardenhewer les *Traditions de Matthias* que mentionne Clément d'Alexandrie, pourraient être identifiées à cet évangile. D'autres, comme O. Stählin et J. Tixeront, le mettent en doute. Les passages de Clément sont les suivants : « Le commencement de la gnose, c'est d'admirer les êtres, comme dit Platon dans le *Théétète*, et Matthias dans les *Traditions*, quand ils recommandent d' « admirer ce qui est présent », établissant ainsi le premier degré de la gnose à venir (*Strom.*, II, 9, 45). « Ils disent (les gnostiques disciples de Basilide) que Matthias aussi a enseigné qu'il faut combattre la chair et faire d'elle peu de cas, en ne lui permettant aucun excès dans le plaisir, mais au contraire faire grandir l'âme par la foi et la gnose » (*Strom.*, III, 4, 26). « On rapporte, dans les *Traditions*, que l'apôtre Matthias disait en toute circonstance : Si le prochain d'un élu vient à pécher, l'élu a péché ; car si ce dernier s'était conduit

lui-même comme le Logos l'ordonne, l'exemple de sa vie aurait retenu aussi son prochain devant le péché » (*Strom.*, VII, 13, 82).

Que ces citations des *Traditions de Matthias* aient appartenu ou non à l'*Évangile de Matthias,* il est certain que ce dernier fut composé avant Origène.

12. *L'Évangile selon Barnabé.*

Il ne reste rien de cet évangile. Nous le connaissons par le *Décret de Gélase* du VIe siècle, qui le compte parmi les apocryphes. On le trouve aussi dans la *Liste des Soixante Livres,* ouvrage grec datant du VIIe ou VIIIe siècle. L'*Évangile de Barnabé* italien, publié par Lonsdale et Laura Ragg en 1907, est un écrit tout différent. Son auteur est un chrétien du XIVe siècle, qui apostasia et passa à l'Islam. Il cherche surtout à démontrer que Mahomet est le Messie, et l'Islam, la seule vraie religion.

13. *L'Évangile de Barthélemy.*

Cet évangile est mentionné par Jérôme dans le Prologue de son *Commentaire sur Matthieu* et par le *Décret de Gélase.* Il est probablement identique aux *Questions de Barthélemy,* dont la langue originale est certainement le grec. En dehors de deux manuscrits grecs, l'un à Vienne et l'autre à Jérusalem, nous possédons des fragments de traductions des *Questions de Barthélemy* en slavon, copte et latin. Cet ouvrage contient, sous forme de réponses à des questions posées par Barthélemy, des révélations du Seigneur après sa résurrection et un récit de l'annonciation fait par Marie. Satan lui-même apparaît et répond aux questions de Barthélemy sur le péché et la chute des anges. Le *Descensus ad Inferos* est rapporté en détails.

Éditions et traductions : A. Vasiliev, Anecdota Graeco-byzantina I. Moscow, 1893. — N. Bonwetsch, Die apokryphen Fragen des Bartholomäus : NGWG Phil.-Hist. Kl. (1897) 1-42, donne les textes en grec et en slavon. — E. Revillout, Évangile de saint Barthélemy : PO 2. Paris, 1907, 185-198. — A. Wilmart et E. Tisserant, Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy : RBibl 19 (1913) 161-190, 321 sq. — U. Moricca, Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolommeo : RBibl 30 30 (1921) 480 sq.; 31 (1922) 20 sq., donne la version latine complète. — Le texte *copte* avec la traduction anglaise dans : E. A. Budge, Coptic apocrypha. London, 1913, 1 sq., 179 sq., 216 sq. — *Traduction anglaise :* M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 166-186. — Un fragment *syriaque* a été publié par F. S. Marsh, JThSt 23 (1922) 400 sq.

Études : F. Haase, Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums : ZNW 16 (1915) 93 sq. — J. Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. Leipzig-Berlin, 1932, 71-82.

14. *Autres évangiles apocryphes.*

Les sectes hérétiques, surtout les gnostiques, adoptèrent le principe de composer des évangiles pour confirmer leurs doctrines particulières. Aussi y eut-il un grand nombre de ces apocryphes. De la plupart d'entre eux, nous ne savons guère que le nom. Tels sont :

1. *L'Évangile d'André,* probablement d'origine gnostique, auquel paraît faire allusion Augustin (*Contra Adversarios Legis et Prophetarum,* 1, 20).
2. *L'Évangile de Judas Iscariote,* en usage chez les gnostiques de la secte des Caïnites.
3. *L'Évangile de Thaddée,* nommé dans le Décret de Gélase.
4. *L'Évangile d'Ève* qui, d'après Épiphane, circulait chez les Borborites, secte gnostique ophite.

Plusieurs de ces évangiles portent les noms d'hérétiques célèbres, ainsi :

5. *L'Évangile selon Basilide.* Origène rapporte que cet hérétique « eut l'audace » d'écrire un évangile. L'ouvrage est mentionné par Ambroise et Jérôme. Il est possible que Basilide reprit les évangiles canoniques pour les adapter à la doctrine gnostique.
6. *L'Évangile de Cérinthe,* mentionné par Épiphane.
7. *L'Évangile de Valentin,* que nous connaissons par Tertullien.
8. *L'Évangile d'Apelle,* auquel renvoient Jérôme et Épiphane.

Tous ces évangiles gnostiques ont un trait commun, leur façon arbitraire de se comporter à l'égard du matériel canonique. Les récits des évangiles canoniques servent de trame à des révélations gnostiques données par le Seigneur ou Marie,

au cours des conversations que les disciples de Jésus eurent avec eux après la résurrection. Les spéculations cosmologiques contenues dans ces écrits leur donnent une couleur apocalyptique. Aussi les a-t-on nommés les évangiles-apocalypses.

III. LES ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES

Les actes apocryphes des apôtres ont un point commun avec les évangiles apocryphes. Ils s'efforcent de combler pour leur part les lacunes du Nouveau Testament. Ceux-ci inventent pour compléter la vie de Jésus ou de ses parents; ceux-là racontent la vie et la mort des apôtres, un peu à la manière des romans païens. L'idée de créer une littérature populaire, qui remplacerait les récits érotiques païens, paraît avoir joué un rôle important dans la confection de ces actes apocryphes. Ils se complaisent dans les aventures, dans la description des pays lointains et des peuples curieux. Leurs héros traversent toutes sortes de périls. L'influence des contes très répandus, de l'histoire populaire et des légendes s'y manifeste, plus prononcée encore que dans les évangiles apocryphes. Quelquefois, cependant, au fond de ces histoires merveilleuses et fantastiques, apparaît une tradition historique. *Les Actes de Pierre et de Paul,* par exemple, rapportent le martyre des deux apôtres à Rome, et les *Actes de Jean* mentionnent le séjour de Jean à Éphèse.

La plupart de ces actes révèlent des tendances hérétiques. Ils ont cependant une importance énorme pour l'histoire de l'Église et celle de la culture. Ils éclairent beaucoup l'histoire du culte chrétien au IIe et au IIIe siècles. On y découvre les formes les plus primitives du service religieux dans les maisons particulières. Les hymnes et les prières qu'ils contiennent représentent les débuts de la poésie chrétienne. L'idéal ascétique des grandes sectes hérétiques s'y reflète, comme le syncrétisme des cercles gnostiques entre les croyances chrétiennes et les idées et superstitions du paganisme. M. R. James écrit : « On découvre parmi les prières et les discours des apôtres, dans les actes apocryphes, des pièces remarquables et même magnifiques. Bon nombre de récits méritent d'être retenus. Ils font

preuve d'imagination. De plus, le génie des artistes médiévaux les a consacrés et nous les a rendus familiers. Mais les auteurs ne parlent pas avec les accents de Paul ou de Jean, ni avec la tranquille simplicité des trois premiers évangélistes. Lorsqu'ils élèvent le ton, ils donnent dans le théâtral, et lorsqu'ils l'abaissent, ils tombent dans la pauvreté. Bref, une étude attentive de cette littérature, dans l'ensemble et le détail, confirme notre respect pour le jugement de l'Église catholique et pour la sagesse des savants d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome. Dans le cas présent, ceux-ci se sont certainement avérés de bons changeurs, éprouvant toutes choses, et retenant ce qui était bon. »

Les auteurs véritables de ces actes restent inconnus. Depuis le Ve siècle, un certain Leukios est cité comme l'auteur d'actes hérétiques des apôtres. Photius (*Bibl. cod.,* 114) nomme un Leukios Charinos comme auteur d'une collection des actes de Pierre, Paul, André, Thomas et Jean. Il semble pourtant qu'à l'origine, on n'attribuait à Leukios que les *Actes de Jean.* Plus tard, on fit de lui l'auteur de tous les actes hérétiques. Pour empêcher ces écrits de répandre davantage l'hérésie, les auteurs catholiques en recomposèrent certains. Ainsi se comblèrent les lacunes des documents canoniques sur les voyages missionnaires des apôtres. Bien des leçons du Bréviaire romain pour les fêtes des apôtres s'appuient sur ces actes.

Éditions : Textes grecs : R. A. Lipsius, et M. Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha. Leipzig, vol. I, 1891; vol. II, 1, 1898; vol. II, 2, 1903. — *Version syriaque :* W. Wright, Apocrypha Acts of the Apostles. Text and translation. 2 vol. London, 1871. — *Version éthiopienne :* E. A. W. Budge, The Contendings of the Apostles. Text and translation. 2 vol. London, 1901. — *Version arabe :* A. Smith Lewis, The Mythological Acts of the Apostles (Horae Semiticae IV). Cambridge, 1904. — *Version arménienne :* P. Vetter, OC 1901, 217 sq.; 1903, 16 sq., 324 sq.; ThQ 1906, 161 sq. — *Version copte :* I. Guidi, Frammenti copti. Rome, 1888; *idem,* Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici : Giornale della società Asiatica Italiana 3 (1888) 1-66, donne une traduction italienne. — O. v. Lemm, Koptische apokryphe Apostelakten : Bulletin de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, nouvelle série 1, 33 (1890) 509-581; 3, 35 (1892) 233-326. — F. Amiot, La Bible apocryphe. Paris. 1952, 157-274, donne une traduction française.

Études : R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 2. vol. et Suppl. Braunschweig. 1883-1890. — J. E. Weis-

LIEBERSDORF, Christus- und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Freiburg i. B., 1902. — F. PIONTEK, Die katholische Kirche und die haeretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgang des sechsten Jahrh. (Kirchengesch. Abhandlungen, hersg. von M. Sdralek VI, 1-71). Breslau, 1908. — B. PICK, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas. Chicago, 1909. — F. HAASE, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen. Leipzig, 1922. — H. LJUNGVIK, Studien zur Sprache der apokryphen Apostelgeschichten. Diss. Uppsala: Lundequist, 1926. — R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten und die Literatur der Antike (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3). Stuttgart, 1932. — M. BLUMENTHAL, Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten (TU 48, 1). Leipzig, 1933. — A. KATZENELLENBOGEN, The Separation of the Apostles : Gazette des Beaux-Arts 35 (1949) 81-98. — A. WICKENHAUSER, Doppelträume : Bibl 29 (1948) 100-111.

1. *Les Actes de Paul* (Πράξεις Παύλου).

Dans son traité *Sur le baptême* (ch. 17), Tertullien remarque : « Mais si les écrits qui circulent frauduleusement sous le nom de Paul, invoquent l'exemple de Thècle en faveur du droit pour les femmes d'enseigner et de baptiser, que l'on sache que le prêtre qui les composa en Asie, comme pour augmenter de son propre cru la renommée de Paul, après avoir été convaincu et avoir reconnu qu'il avait fait cela pour l'amour de Paul, fut déposé. » Des *Actes de Paul* circulaient donc, d'après ce passage, avant Tertullien, et leur auteur était un prêtre d'Asie Mineure frappé de suspense avant 190. Il fut impossible d'en déterminer le contenu et l'étendue avant 1904, date à laquelle C. Schmidt publia un fragment d'une traduction copte de ces Actes, d'après un papyrus de l'université de Heidelberg.

Cette traduction copte prouva en particulier que trois écrits, connus depuis longtemps comme des traités indépendants, n'étaient à l'origine que de simples parties des Actes de Paul. Ce sont :

1) Les *Actes de Paul et de Thècle*, 2) *la Correspondance de S. Paul avec les Corinthiens*, et 3) *le Martyre de S. Paul*.

1. L'ouvrage grec : *Acta Pauli et Theclae* (Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης). S. Jérôme (*De vir. ill.*, 7) l'appelle *Periodi Pauli et Theclae*. C'est l'histoire d'une jeune fille grecque du nom de Thècle. Originaire d'Iconium, convertie par S. Paul, elle rompt ses fiançailles et part à la suite de l'Apôtre pour l'assister dans son œuvre missionnaire. Elle échappe d'une façon miraculeuse aux persécutions et à la mort, et se retire finalement à Séleucie. Le récit a toutes les apparences de la fiction et paraît dépourvu de fondement historique. Néanmoins, le culte de Ste Thècle devint très populaire et se répandit en Orient et en Occident. On trouve son nom dans la prière des agonisants (*Proficiscere*) du rituel romain. On ne peut savoir avec certitude si cette histoire comporte un noyau historique ou si les Actes expliquent seuls cette vénération. Nous possédons un grand nombre de manuscrits du texte grec des Actes de Thècle. Il existe aussi cinq traductions latines et beaucoup de traductions orientales.

Ce roman a exercé et exerce toujours une énorme influence sur la littérature et l'art du christianisme. Le chapitre 3 donne de Paul une description qui a servi depuis les premiers temps de modèle à tous les portraits de l'apôtre : « Et il vit arriver Paul, un homme de petite taille, tête chauve et jambes torses, fort, les sourcils se joignant, le nez un peu crochu, un homme plein de charme. A certains moments, il ressemblait à un être humain, à d'autres, il avait la figure d'une ange. »

2. La *Correspondance de S. Paul avec les Corinthiens* forme une autre partie des *Acta Pauli*. Elle contient la réponse des Corinthiens à la seconde lettre de l'Apôtre, et la troisième que celui-ci leur aurait adressée. Cf. Lettres apocryphes, p. 175.

3. Les *Actes de Paul* comprennent encore le *Martyrium* ou la *Passio Pauli*. Le texte nous est parvenu en deux manuscrits grecs, dans une traduction latine incomplète et dans des traductions en syriaque, copte, éthiopien et slavon. Le contenu est légendaire. L'ouvrage rapporte la prédication de Paul, son œuvre missionnaire à Rome, la persécution de Néron et l'exécution de l'Apôtre. Le récit de la mort de Paul a exercé une forte influence sur la littérature et l'art chrétiens : « Paul se tourna ensuite vers l'Orient, leva les mains au ciel et pria longtemps. Dans ses prières, il conversait en hébreu avec les Pères. Puis il tendit le cou sans parler. Lorsque le bourreau lui eut tranché la tête, il jaillit du lait sur le vêtement du soldat. » Après sa mort, Paul apparaît à l'empereur et lui prédit le jugement qu'il encourra. A travers l'ouvrage entier s'affirme avec force l'idée du Christ-Roi et de la *Militia Christi*.

Jésus est le « Roi éternel », le « Roi des siècles », et les chrétiens sont les « soldats du grand Roi ». Le conflit entre le culte du Christ et celui de l'empereur est dépeint d'une façon lumineuse.

On vient de découvrir une partie plus importante du texte original grec, qui confirme la conclusion de C. Schmidt sur la forme primitive des Actes. Onze pages d'un manuscrit écrit vers 300, actuellement à Hambourg, restituent une large partie du texte manquant.

Éditions : On trouve le texte grec dans C. TISCHENDORF, Acta Apostolorum aprocrypha, 40 sq., et R. A. LIPSIUS-M. BONNET, Acta Apostolorum apocrypha I. Leipzig, 1891, 235-272. — Les fragments de papyrus grecs avec leur traduction ont été publiés par W. SCHUBART et C. SCHMIDT, Πράξεις Παύλου Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, Hamburg, 1936. Cf. C. SCHMIDT, Neue Funde zu den alten Πράξεις Παύλου : SAB 4 (1929) 176-183; *idem,* Ein Berliner Fragment der alten Πράξεις Παύλου : SAB 96 (1931) 37-41. — *Version latine :* O. v. GEBHARDT, Passio S. Theclae virginis (TU 22, 2). Leipzig, 1902. — *Version copte :* E. J. GOODSPEED, The Book of Thekla : The American Journal of Semitic Languages and Literature 17 (1901) 65-69, avec traduction anglaise. — C. SCHMIDT, Acta Pauli. 2e éd. Leipzig, 1905; *idem,* Ein neues Fragment der Heidelberger Acta Pauli : SAB (1909) 216 sq. — *Version syriaque* (avec traduction anglaise) : W. WRIGHT, Apocryphal Acts of the Apostles. London, 1871, vol. I, 128-169; vol. II, 116-145.

Traductions : Anglaises : A. WALKER, ANF 8, 487-492. — B. PICK, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas. Chicago, 1909. — M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament. 2e éd. Oxford, 1950, 270-299. — *Française :* L. VOUAUX, Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire (Les apocryphes du Nouveau Testament). Paris, 1913. — F. AMIOT, La Bible apocryphe. Paris, 1952, 226-251. — *Italienne :* M. ZAPPALA : Il romanzo di Paolo e Tecla. Milan, 1924. — *Allemande :* E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924.

Études : J. GWYN, Tecla, Dictionary of Christian Biography, vol. IV. London, 1887, 882-896. — W. M. RAMSAY, The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 2e éd. London, 1893, 375-428. — F. C. CONYBEARE, The Armenian Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity. 2e éd. London, 1896, 49-88. — A. HARNACK, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli (TU 19, 3). Leipzig, 1899. — C. HOLZHEY, Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche (Veröffentlichungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar München 2, 7). Munich, 1905. — M. R. JAMES, A Note on the Acta Pauli : JThSt 6 (1905) 244. — C. F. M. DEELEMAN, Acta Pauli et Theclae : ThStKr (1908) 273-301. — F. ROSTALSKI, Die Sprache der griechischen Paulusakten mit Berücksichtigung ihrer lateinischen Uebersetzungen. Progr. Myslowitz, 1913. — A. SOUTER, The Acta Pauli in Tertullian : JThSt 25 (1924) 292 sq. — F. J. DÖLGER, Der heidnische Glaube an die Wirkungskraft des Fürbittgebetes für die vorzeitig Gestorbenen nach den Theklaakten : AC 2 (1930) 13-16. — F. LOOFS, Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theol. Quellen bei Irenäus. Leipzig, 1930, 148-157. — H. A. SANDERS, A Fragment of the *Acta Pauli* in the Michigan Collection : HThR 31 (1938) 73-90. — J. DE ZWAAN, Een papyrus van de Acta Pauli : Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis (1938) 48-57. — A. KURFESS, Zu dem Hamburger Papyrus der Πράξεις Παύλου : ZNW 38 (1939) 164-170. — E. PETERSON, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli : VC 3 (1949) 142-162. — L. ALFONSI, Echi protrettici in un passo del papiro amburghese delle Πράξεις Παύλου : Aegyptus 30 (1950) 67-71. — P. DEVOS, Actes de Thomas et Actes de Paul : AB 69 (1951) 119-130.

2. *Les Actes de Pierre.*

Les Actes de Pierre furent composés vers 190. L'auteur semble avoir vécu en Syrie ou en Palestine, plutôt qu'à Rome. Le texte complet fait défaut, mais diverses sources ont permis de reconstituer environ les deux tiers de l'ouvrage.

1. La majeure partie de ces actes nous est parvenue dans une traduction latine découverte dans un manuscrit de Verceil (*Actus Vercellenses*). Celle-ci, intitulée *Actus Petri cum Simone,* rapporte comment : 1) Paul prend congé des chrétiens de Rome et part pour l'Espagne, 2) Simon le Magicien arrive à Rome et embarrasse les chrétiens par ses pseudo-miracles, 3) Pierre se met en route pour Rome et triomphe du magicien qui meurt en essayant de s'envoler du forum romain pour le ciel. Le document s'achève par un récit du martyre de S. Pierre.

Le chapitre second fournit un indice permettant de préciser le milieu intellectuel de l'auteur. Paul y célèbre l'eucharistie avec du pain et de l'eau : « Alors ils apportèrent à Paul du pain et de l'eau pour le sacrifice, afin qu'il pût faire la prière et les distribuer à chacun. » Ce fait suppose un auteur partageant les idées docètes. La même influence apparaît lorsque Pierre prêche contre le mariage et engage les femmes à abandonner leurs maris.

2. Le *Martyre de S. Pierre,* qui forme la troisième partie des *Actus Vercellenses,* existe aussi dans l'original grec (Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου). Il contient l'histoire du « Do-

mine, quo vadis ? ». Pierre, obligé de quitter Rome, rencontre Jésus. « Le voyant, il lui dit : — Seigneur, où allez-vous ? — Et le Seigneur de lui répondre : — Je vais à Rome pour y être crucifié. — Seigneur, lui dit Pierre, allez-vous être crucifié une seconde fois ? — Oui, Pierre, je vais être crucifié une seconde fois. Et Pierre revenu à lui-même, et ayant contemplé le Seigneur qui remontait au ciel, retourne à Rome, plein d'allégresse et glorifiant le Seigneur de ce que celui-ci avait dit : Je vais être crucifié. — C'est ce qui devait arriver à Pierre » (ch. 6). L'histoire rapporte ensuite la condamnation à mort de l'Apôtre par le préfet Agrippa. Pierre est crucifié la tête en bas, à sa propre demande. Avant d'expirer, il fait un long sermon au sujet de la croix et de sa signification symbolique, qui révèle encore une influence gnostique.

3. Le *Martyrium beati Petri Apostoli a Lino conscriptum* n'est pas de la même main. Il fut écrit en latin, probablement au VIe siècle. L'auteur, par conséquent, ne peut avoir été le premier successeur de S. Pierre, Lin, à qui il est attribué. L'histoire est purement légendaire. Elle suit le martyre original, tel qu'il est donné dans les *Actus Vercellenses,* mais ajoute quelques détails, par exemple les noms des gardiens de Pierre : Processus et Martinien.

Éditions : R. A. Lipsius, M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I. Leipzig, 1891, 1-22, 45-103. — A. H. Salonius, Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum. Helsingfors, 1926. — L. Vouaux, Les actes de Pierre. Paris, 1922, donne une édition de tous les textes avec une traduction française. — *Traductions : Française :* F. Amiot, La Bible apocryphe. Paris, 1952, 185-225. — *Anglaises :* B. Pick, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas. Chicago, 1909. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1950, 300-336. — *Allemande :* E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 226-249.

Études : G. Ficker, Die Petrusakten. Leipzig, 1903. — C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang mit der apokryphen Apostelliteratur untersucht (TU 9, 1). Leipzig, 1903. — A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit. Wien, 1905, 105-109. — C. F. M. Deeleman, Acta Petri : Geloof en Vrijheid 44 (1910) 193-244. — C. Erbes, Ursprung und Umfang der Petrusakten : ZKG 32 (1911) 161-185, 353-377, 497-530. — J. N. Reagan, The Preaching of Peter. Chicago, 1923. — G. Stuhlfaut, Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst. Berlin, 1925. —

C. Schmidt, Studien zu den alten Petrusakten : ZKG 47 (1926) 481-513; *idem,* Studien zu den Pseudo-Clementinen (TU 46, 1). Leipzig, 1929; *idem,* Zur Datierung der alten Petrusakten : ZNW 29 (1930) 150-155. — J. T. Shotwell and L. Ropes Loomis, The See of Peter. New York, 1927, 133-153. — C. H. Turner, The Latin Acts of Peter : JThSt 32 (1931) 119-133. — D. de Bruyne, Deux citations apocryphes de l'apôtre Pierre : JThSt 34 (1933) 395-396. — G. Bottomley, The Acts of St. Peter. London, 1933. — J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 341. — H. Dannenbauer, Nochmals die römische Petruslegende : HZ 159 (1938) 81-88. — E. Fascher, PWK 19 (1938) 1377-1381.

3. *Les Actes de Pierre et de Paul.*

Les Actes de Pierre et de Paul (Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου) sont tout autre chose que les *Actes de Paul* et les *Actes de Pierre.* Ils mettent l'accent sur les relations étroites qui unissaient les deux apôtres, et sur leur amitié. Le récit débute par le voyage de Paul de l'île de Gaudomelete à Rome. Il rapporte ensuite l'œuvre apostolique et le martyre des deux apôtres dans cette ville. L'auteur s'est certainement servi des Actes canoniques des Apôtres pour composer son récit du voyage de Paul. Peut-être écrivit-il dans l'intention d'évincer des actes hérétiques. L'écrit paraît dater du IIIe siècle. Il ne montre pour ainsi dire aucun signe d'une influence hérétique. Ces actes nous sont parvenus dans des fragments grecs et latins.

4. *Les Actes de Jean.*

Les *Actes de Jean* sont les plus anciens que nous possédions de tous les actes apocryphes des apôtres. Ils furent composés en Asie Mineure entre 150 et 180. Le texte complet fait défaut. Mais il reste une partie considérable de l'original grec, complété pour quelques épisodes par une traduction latine. L'ouvrage se présente comme le récit par un témoin oculaire, des voyages missionnaires de S. Jean en Asie Mineure. Il rapporte les miracles, les sermons et la mort de celui-ci. Les sermons révèlent incontestablement des tendances docètes, surtout la description de Jésus et de son corps immatériel. Citons, par exemple ch. 93 : « Parfois, lorsque je voulais le toucher, je

mettais la main au corps solide et matériel. D'autres fois, en revanche, quand je le touchais, la substance était immatérielle, incorporelle, et comme si elle n'existait pas du tout. » L'hymne au Père, que Jésus chante avec ses apôtres avant de partir pour la mort, est, dans son expression et sa structure, teinté de gnosticisme. L'auteur montre un faible pour les histoires étranges, comme celle de Drusiana, et pour les incidents humoristiques. La morale est celle de la philosophie populaire. Ces actes présentent néanmoins un grand intérêt pour l'histoire chrétienne. Ils apportent par exemple le témoignage le plus ancien de la célébration de l'eucharistie pour les défunts : « Le lendemain, Jean, accompagné d'Andronicus et des frères, arrive au sépulcre à l'aube, le troisième jour après la mort de Drusiana, pour que nous puissions rompre le pain en ce lieu » (ch. 72). Le chapitre 85 donne la prière eucharistique dont se sert l'apôtre pour ce service funéraire : « Et ayant fait cette prière, Jean prit du pain, le porta au sépulcre pour le rompre, et dit :

Nous glorifions ton nom,
qui nous as détournés de l'erreur et de la tromperie cruelle :
nous te glorifions, toi qui as mis devant nos yeux
ce que nous avons vu :
nous portons témoignage de ta bonté
qui apparut de diverses manières :
nous louons ton nom plein de clémence, ô Seigneur,
qui as persuadé
ceux qui croient en toi :
nous te rendons grâce, ô Seigneur Jésus-Christ,
d'avoir cru à ta grâce immuable :
nous te remercions,
toi qui pris de notre nature pour la sauver :
nous te remercions de nous avoir donné cette foi inébranlable
que tu es le seul Dieu maintenant et toujours.
Nous, tes serviteurs, nous te rendons grâce, à juste titre, O Saint,
nous qui sommes réunis et rassemblés.

Éditions : TH. ZAHN, Acta Johannis. Erlangen, 1880. — M. R. JAMES, Apocrypha anecdota. Ser. 3. Cambridge, 1897, 1-25. — R. A. LIPSIUS, M. BONNET, Acta apostolorum apocrypha II, 1. Leipzig, 1898, 151-216.

Traductions : Française : F. AMIOT, La Bible apocryphe. Paris, 1952, 157-184. — *Anglaises :* A. WALKER, ANF 8, 560-564. — B. PICK, The Apocryphal Acts of Paul, Peter John, Andrew and Thomas. Chicago, 1909. — M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 228-269. — *Allemande :* E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 171-191.

Études : TH. ZAHN, Die Wanderungen des Apostels Johannes : NKZ 10 (1899) 191-218. — A. SCHEIWILER, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (FLDG 3, 4). Mainz, 1903, 132-165. — A. STRUCKMANN, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit. Wien, 1905, 90-114. — W. BOUSSET, Hautprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907, 276-319. — R. H. CONNOLLY, The Original Language of the Syrian Acts of John : JThSt 8 (1907) 249-261. — R. H. CONNOLLY, The Diatessaron in the Syrian Acts of John : JThSt 8 (1907) 571 sq. — V. C. MACMUNN, The Menelaus Episode in the Syriac Acts of John : JThSt 12 (1911) 463-465. — F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II. Münster, 1922. 552-560. — H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926, 240-243. — E. FREISTEDT, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike (LQF 24), Münster, 1928, 1-3. — H. STREETER, The Primitive Church Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry. London, 1929, Appendix 5. — P. BATIFFOL, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. 9e éd. Paris, 1930, 189-203. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935, 339-341. — A. C. RUSH, Death and Burial in Christian Antiquity (SCA 1). Washington, 1941, 262-264.

5. *Les Actes d'André.*

En dehors des *Actes de Jean,* Eusèbe cite (*Hist. eccl.*, 3, 25, 6), comme produits hérétiques, les *Actes d'André.* « Absolument jamais personne, dit-il, parmi les orthodoxes qui se sont succédé, n'a trouvé bon de rappeler leur souvenir dans un de ses ouvrages. D'ailleurs le caractère de l'élocution s'écarte de la manière apostolique ; la pensée et la doctrine qu'ils renferment sont autant que possible en désaccord avec la véritable orthodoxie ; ce qui prouve clairement que ces livres sont des fabrications d'hérétiques. »

On pense que l'auteur de ces *Actes d'André* fut Leukios Charinos, qui les aurait composés vers 260. Il n'en reste qu'un petit nombre de fragments, contenant les épisodes suivants :

1. L'histoire d'André et de Matthias chez les cannibales de la mer Noire. Nous la possédons dans des traductions en latin, syriaque, copte et arménien, ainsi que dans le poème anglo-saxon *Andreas*, attribué à Cynewulf.

2. L'histoire de Pierre et d'André.

3. Le martyre d'André à Patras, en Achaïe, composé après 400. Ce document présente la forme d'un écrit encyclique des prêtres et des diacres d'Achaïe, au sujet de la mort d'André. Il existe en grec et en latin, et paraît n'avoir aucun rapport avec les Actes gnostiques d'André que condamne Eusèbe.

4. Un autre fragment, conservé dans le *Codex Vaticanus graec.* 808, rapporte la passion d'André en Achaïe et les discours qu'il prononça dans la prison de Patras.

5. Un récit du martyre d'André qui nous est parvenu dans un certain nombre de recensions.

Toutes ces narrations ont un point commun. Avant sa mort, André adresse à la croix sur laquelle il va mourir, un long sermon qui rappelle un discours analogue des *Actes de Pierre*. Comme dans ceux-ci, dans les *Actes d'André*, l'apôtre préconise la renonciation au mariage. Ceci entraîne des conflits avec les maris et les autorités païennes, et finalement la mort de l'apôtre.

R. A. Lipsius, M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha II, 1. Leipzig, 1898, 1-127. — M. N. Speranskij, Die apocryphen Akten des Apostels Andreas in den altrussischen Texten. Moscow, 1894 (en russe). — J. Flamion, Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Les Actes d'André et de Mathias, de Pierre et d'André et les textes apparentés. Louvain, 1911. — F. Blatt, Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos. Mit sprachl. Kommentar. Giessen, 1930. — A. Walker, ANF 8, 511-527. — B. Pick, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas. Chicago, 1909. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 337-363. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2ᵉ éd. Tübingen, 1924, 249-256. — L. Rademacher, Zu den Acta Andreae et Matthiae : WSt (1930) 108.

6. *Les Actes de Thomas*.

Les *Actes de Thomas* sont les seuls actes apocryphes dont nous possédions le texte complet. Ils furent composés en syriaque durant la première moitié du IIIᵉ siècle. L'auteur appartenait probablement à la secte des Bardesaniens d'Édesse. Peu après leur rédaction parut une traduction grecque qui survit dans un grand nombre de manuscrits. Il existe aussi une traduction arménienne, une éthiopienne, et deux latines qui ne sont pas identiques..

Ces actes font de Thomas le missionnaire et l'apôtre de l'Inde. Ils rapportent en détail les incidents et les épreuves du voyage. Dans l'Inde, Thomas convertit le roi Gundafor, et meurt martyr, après avoir fait de nombreux miracles.

L'histoire entière comprend quatorze actes. L'existence au Iᵉʳ siècle d'un roi indien du nom de Gundafor a bien été prouvée. Mais aucune des tentatives effectuées jusqu'ici pour établir le fait historique d'une œuvre missionnaire de Thomas dans l'Inde n'est arrivée à un résultat positif. Les Actes révèlent une origine gnostique et des tendances en partie manichéennes. Leur idéal ascétique ressemble à celui des Actes d'André et de Pierre. On y renonce au mariage, et les femmes sont exhortées à abandonner leurs maris. L'ouvrage contient plusieurs hymnes liturgiques d'une grande beauté, dont le plus remarquable est l'hymne de l'âme ou de la rédemption. Il paraît plus ancien que les Actes et inséré artificiellement dans le récit. Ce poème dépeint le Christ comme le fils du roi, envoyé de son pays natal en Orient, jusqu'en Égypte à l'Occident, pour vaincre le dragon et conquérir la perle. Après quoi, le héros revient à la lumière de son pays d'Orient. Le pays d'Orient est le ciel ou paradis, d'où le Christ descend dans le monde pécheur, pour racheter les âmes embourbées dans la matière.

Éditions : Grecques : R. A. Lipsius, M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha II. Leipzig, 1903, 99-288. Une recension grecque plus tardive a été publiée par M. R. James, Apocrypha anecdota, ser. 2. Cambridge, 1897, 27-45. Un extrait datant du XIᵉ siècle tiré du texte grec a été édité par M. Bonnet, Actes de saint Thomas apôtre. Le poème de l'âme. Version grecque remaniée par Nicétas de Thessalonique : AB 20 (1901) 159-164. — Le texte *syriaque* original a été édité et traduit par W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles. London, 1871, vol. I : The Syriac texts, 171-333; vol. II : The English translation, 146-298. On trouve aussi le texte syriaque dans : P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 3. Paris, 1892, 1-175. Des fragments du texte syriaque dans un manuscrit des Vᵉ et VIᵉ siècles ont été édités et traduits par F. C. Burkitt in : Studia Sinaitica 9. London, 1900, 23-44. Des fragments plus anciens ont été publiés par A. Smith Lewis, The Mythological Acts of the Apostles (Horae Semiticae 4). Cambridge, 1904.

Traductions : Française : F. Amiot, La Bible apocryphe, Paris, 1952, 262-274. — *Anglaises* : A. Walker, ANF 8, 535-552. — B. Pick, The Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas. Chicago, 1909. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 364-438. — *Allemande* : E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 256-289. Pour les autres traductions, voir *supra*, p. 125.

Études : K. Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs, eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasakten : ThQ 56 (1874) 1-70; *idem*, Hymnen aus dem Zweiströmeland. Mainz, 1882, 246-259. — A. A. Bevan, The Hymn of the Soul, contained in the Syriac Acts of St. Thomas (Texts and Studies, 5, 3). Cambridge, 1897. — G. Hoffmann, Zwei Hymnen der Thomasakten : ZNW 4 (1903) 273-309. — A. E. Medlycott, India and the Apostle Thomas. An Inquiry with a Critical Analysis of the Acta Thomae. London, 1905. — W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907, 276-319. — F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis. Leipzig, 1910, 50-67. — F. Rostalski, Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten. I. Teil : Die casus obliqui in den Thomasakten. Programm Myslowitz, 1911. — J. Dahlmann, Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten. Freiburg i. B., 1912. — F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles. Paris, 1913, 54-72. — G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien I. Göttingen, 1921, 89 sq. — J. Kroll, Die frühchristliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia : Programm der Akademie von Braunsberg (1921-1922) 52 sq. — A. Väth, Der hl. Thomas, der Apostel Indiens. 2e éd. Aachen, 1925. — H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926, 243-247. — E. Buonaiuti, Le origini dell' ascetismo cristiano. Pinerolo, 1928, 109-122. — J. Kroll, Gott und Hölle. Leipzig, 1932, 30-34. — T. K. Joseph, A Query, St. Thomas in Parthia or India ? : Indian Antiquary 61 (1933) 159; *idem*, The St. Thomas Traditions of South India : Bulletin of the International Committee of Historical Research 5 (1933) 560-569. — G. Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten. Göttingen, 1933; *idem*, PWK II, 6, 316-323. — R. H. Connolly, A Negative Golden Rule in the Syriac Acts of Thomas : JThSt 36 (1935) 353-357. — D. S. Margoliouth, Some Problems in the Acta Judae Thomae : Essays in Honour of Gilbert Murray, 1936, 249-250. — J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 341-345. — E. G. Pantelakis, Αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως : Θεολογία 16 (1938) 5-31. — J. Quasten, The Painting of the Good Shepherd at Dura-Europos : Mediaeval Studies 9 (1947) 1-18. — P. Devos, Actes de Thomas et Actes de Paul : AB 69 (1951) 119-130.

7. *Les Actes de Thaddée.*

Dans l'*Histoire Ecclésiastique* (1, 13), Eusèbe laisse entendre qu'il connaît les *Actes de Thaddée*. Cet ouvrage fut composé

en Syrie, et d'après la même source rapportait l'histoire suivante. Le roi Abgar d'Edesse, entendant parler de Jésus et de ses miracles, envoie à celui-ci une lettre pour lui demander de venir le guérir d'une terrible maladie. Jésus n'accepte pas d'y aller, mais il écrit à son tour au roi une lettre où il promet de lui envoyer un de ses disciples. C'est ainsi que, après la résurrection, l'apôtre Thomas est poussé par l'inspiration divine à envoyer à Edesse Thaddée, l'un des soixante-dix disciples du Seigneur. Thaddée guérit le roi de sa maladie, et tout Edesse se convertit au christianisme. Eusèbe traduisit du syriaque en grec la correspondance entre Jésus et le roi Abgar. Il affirme tenir son texte des archives d'Edesse. Voici ce qu'il rapporte :

On a de cela le témoignage écrit, emprunté aux archives d'Edesse qui était alors une ville royale : c'est en effet dans les documents publics du pays, qui contiennent les actes anciens et ceux du temps d'Abgar, que l'on trouve cette histoire conservée depuis lors jusqu'à présent. Il n'y a rien de tel que de prendre connaissance des lettres elles-mêmes empruntées par nous aux archives et traduites littéralement du syriaque en ces termes :

Copie de la lettre écrite par le toparque Abgar à Jésus et à lui envoyée par le courrier Ananias à Jérusalem.

« Abgar Ouchama, toparque, à Jésus bon Sauveur manifesté au pays de Jérusalem, Salut.

« J'ai entendu parler de toi et de tes guérisons, que tu accomplirais sans remèdes ni plantes. A ce qu'on dit, tu fais voir les aveugles et marcher les boiteux ; tu purifies les lépreux, tu chasses les esprits impurs et les démons, tu guéris ceux qui sont frappés de longues maladies, tu ressuscites les morts. Ayant entendu tout cela à ton sujet, je me suis mis dans l'esprit que de deux choses l'une : ou bien tu es Dieu, et, descendu du ciel, tu fais ces merveilles ; ou tu es le fils de Dieu faisant ces merveilles. C'est pourquoi donc, je t'écris maintenant et je te demande de prendre la peine de venir à moi et de guérir l'infirmité que j'ai. Car j'ai encore appris que les juifs murmurent contre

toi et te veulent du mal. Ma ville est très petite, mais honorable et elle nous suffira à tous deux. »

Réponse de Jésus par le courrier Ananias au toparque Abgar.

« Heureux es-tu d'avoir cru en moi, sans m'avoir vu. Car il est écrit de moi que ceux qui m'ont vu ne croiront pas en moi, afin que ceux qui ne m'ont pas vu croient et vivent. Quant à ce que tu m'écris de venir à toi, il faut que j'accomplisse ici tout ce pour quoi j'ai été envoyé et qu'après l'avoir ainsi accompli, je retourne à celui qui m'a envoyé. Et lorsque j'aurai été élevé, je t'enverrai un de mes disciples pour te guérir de ton infirmité et te donner la vie, à toi et à ceux qui sont avec toi. »

Ces lettres de Jésus et du roi Abgar circulèrent dans tout l'Orient. Elles firent leur apparition en Occident avec la traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe par Rufin. On sait que le roi Abgar Ouchama régna de 4 avant à 7 après Jésus-Christ, et de 13 à 50. Néanmoins les lettres en question ne sont pas authentiques. Augustin (*Cont. Faust.*, 28, 4; *Consens. Ev.*, 1, 7, 11) nie l'existence de toute lettre authentique de Jésus, et le *Decretum Gelasianum* qualifie ces lettres d'apocryphes. Les *Actes de Thaddée* ne sont pas autre chose que des légendes locales rédigées durant le IIIe siècle.

Une autre forme de ces actes, conservée en syriaque, la *Doctrina Addaei*, fut publiée en 1876. Le contenu est presque le même que celui d'Eusèbe, mais un élément nouveau y apparaît. Le messager Ananias, qui porte la lettre d'Abgar à Jésus, peint un portrait de celui-ci, qu'il rapporte à son roi. Abgar accorde à ce tableau une place d'honneur dans son palais. Cependant, la *Doctrina Addaei* ne mentionne pas la lettre écrite par Jésus. La réponse de celui-ci est rapportée verbalement par Ananias. Peut-être l'auteur connaissait-il le jugement d'Augustin. La *Doctrina Addaei* fut probablement composée vers 400. En dehors de l'original syriaque, il existe une traduction en arménien et une en grec.

Éditions et traductions : W. Cureton, Ancient Syriac Documents. London, 1864, 5-23, a édité et traduit d'importants fragments syriaques de la Doctrina Addaei d'après deux manuscrits du British Museum. Le texte complet a été trouvé dans un manuscrit de Saint-Pétersbourg (VIe siècle) et publié par G. Phillips, The Doctrine of Addai, the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac with an English Translation and Notes. London, 1876. — La version *arménienne* de la Doctrina a été publiée pour la première fois et avec une traduction *française* par L. Alishan, Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres. Venise, 1868. — On trouve le texte *grec* des Acta Thaddaei dans : R. A. Lipsius, M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I. Leipzig, 1891, 273-278. — B. P. Pratten, ANF 8, 657-665, donne une traduction *anglaise* du « Teaching of Addaeus the Apostle ».

Études : R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht. Braunschweig, 1880. — K. C. A. Matthes, Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. (Diss.). Leipzig, 1882. — G. Bonnet-Maury, La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Edesse : RHR 16 (1887) 269-283. — J. Tixeront, Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits. Paris, 1880. — J. P. P. Martin, Les origines de l'Église d'Edesse et des Églises syriennes (extrait de la Revue des Sciences ecclésiastiques). Paris, 1889. — E. v. Dobschütz, Christusbilder (TU 18). Leipzig, 1889, 102-196; *idem*, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 43 (1900) 422-486. — F. Cumont, Nouvelles inscriptions du Pont : Revue des études grecques 15 (1902) 326. — E. Schwartz, Zur Abgarlegende : ZNW (1903) 61-66. — N. Cartojan, Legenda lui Abgar in literatura veche romaneasca. Bucarest, 1925. — St. Runciman, Some Remarks on the Image of Edessa : Cambridge Historical Journal 3 (1929-1931) 238-252. — H. C. Youtie, A Gothenburg Papyrus and the Letter to Abgar : HThR 23 (1930) 299 sq.; *idem*, Gothenburg Papyrus 21 and the Coptic Version of the Letter to Abgar 24 (1931) 61 sq. — A. M. Kropp, Ausgewählte koptische Zaubertexte. Brussels, 1930-1931, II, Nr. 15 sq. — J. Myslivec, Die Abgaros-Legende auf einer Ikone des 17. Jarhunderts : Seminarium Kondakovianum 5 (1931) 185-190. — W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 7-10, 15-17, 40-45.

Aux Actes que nous avons examinés s'en ajoutent d'autres. La plupart de ceux-là appartiennent aux IVe et Ve siècles. Certains même sont d'une date plus récente. Il suffit de mentionner ici les *Actes de Matthieu*, dont nous ne possédons que la dernière partie, et ceux de Philippe et de Barthélemy. Quant aux disciples et compagnons des apôtres, nous avons des Actes apocryphes de Barnabé, de Timothée et de Marc.

Pour les Actes de Philippe, voir : J. Flamion, Les trois recensions grecques du martyre de l'apôtre Philippe : Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller I. Louvain, 1914. — E. Peterson, Die Haeretiker der Phi-

lippus-Akten : ZNW 31 (1932) 97-111; *idem*, Zum Messalianismus der Philippus-Akten : OC 7 (1932) 172-179; *idem*, Die Philippus-Akten im Armenischen Synaxar : ThQ 113 (1933) 289-298. — A. Kurfess, Zu den Philippusakten : ZNW 44 (1952-1953) 145-151.

IV. APOCALYPSES APOCRYPHES

Faisant contre-partie à l'Apocalypse de S. Jean, il existe aussi des apocalypses apocryphes, qui sont attribuées aux autres apôtres. Malgré l'attrait tout spécial que la forme littéraire de l'Apocalypse, ou Livre de Révélation, aurait dû, semble-t-il, exercer, sur les auteurs de légendes poétiques et de récits édifiants, le nombre des apocalypses apocryphes est très limité.

1. *L'Apocalypse de Pierre.*

La plus importante est l'*Apocalypse de Pierre,* composée entre 125 et 150. Les écrivains ecclésiastiques de l'antiquité lui accordaient une grande estime. Clément d'Alexandrie la regarde comme un écrit canonique. Elle figure dans le plus ancien catalogue du Canon du Nouveau Testament, le *Fragment de Muratori,* avec cependant l'addition : « Certains ne veulent pas qu'on la lise dans l'Église. » Eusèbe déclare (*Hist eccl.,* 3, 3, 2) : « Pour ce qui est des *Actes* qui portent son nom, de l'Évangile appelé *Selon Pierre,* du *Kérygme* et de l'*Apocalypse* soi-disant de Pierre, nous savons que ces livres n'ont absolument pas été transmis parmi les (écrits) catholiques et qu'aucun écrivain ecclésiastique, ni parmi les anciens, ni parmi les modernes, ne s'est servi de témoignages empruntés à l'un d'eux. » Jérôme (*De vir. ill.,* 1) également rejette cet écrit comme non canonique. Pourtant, au Ve siècle, l'historien Sozomène (7, 19) observe que certaines Églises de Palestine s'en servent toujours dans la liturgie du vendredi saint.

On a découvert un fragment grec important de cette apocalypse à Akhmim, en 1886-1887. Le texte complet a été retrouvé en 1910, dans une traduction éthiopienne. Le contenu comprend surtout des visions décrivant la beauté du ciel et l'horreur de l'enfer. L'auteur fait une peinture détaillée des

châtiments terribles auxquels sont soumis les pécheurs, hommes et femmes, selon leurs crimes. Les idées et l'imagination manifestent l'influence de l'eschatologie pythagoricienne orphique et des religions orientales. Il suffit de comparer le passage suivant :

> « Et je vis aussi un autre lieu en face de celui-là, affreusement triste. C'était un lieu de châtiment. Ceux qui étaient punis et les anges qui les châtiaient portaient des vêtements noirs comme l'était l'air en cet endroit.
>
> Certains de ceux qui étaient là, étaient suspendus par la langue : ceux qui avaient blasphémé la voie de la justice ; et sous eux, il y avait un feu qui flambait et les tourmentait.
>
> Il y avait un grand lac rempli de fange ardente, où se trouvaient certains hommes qui s'étaient détournés de la justice ; et des anges chargés de les tourmenter se tenaient au-dessus d'eux.
>
> D'autres encore, des femmes, étaient suspendues par leur chevelure au-dessus de cette fange incandescente, c'étaient celles qui s'étaient parées pour l'adultère.
>
> Les hommes qui s'étaient unis à elles dans la souillure de l'adultère, étaient suspendus par les pieds, la tête retombant dans la fange, et disaient : nous n'aurions jamais cru venir en ce lieu.
>
> Je voyais les meurtriers et leurs complices, jetés dans un lieu étroit, plein de reptiles malfaisants. Ils étaient châtiés par ces bêtes, et ainsi se tordaient dans ce tourment. Sur eux, il y avait des vers, semblables à des nuages obscurs. Et les âmes de leurs victimes étaient là et regardaient le tourment de ces meurtriers, disant : O Dieu, juste est ton jugement.
>
> Tout près de là, je vis un autre lieu resserré, où s'écoulait le pus et la puanteur de ceux qui étaient châtiés et y formait une sorte de lac. Là gisaient des femmes plongées jusqu'au cou dans cette sanie. En face d'elles, gisaient un grand nombre d'enfants nés avant terme, qui criaient. De ceux-ci partaient des jets de flamme qui frappaient les femmes dans les yeux. C'étaient celles qui avaient conçu hors mariage et tué leurs enfants.

Éditions et traductions : U. BOURIANT, Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 9, 1. Paris, 1892, donne un fragment en grec. — E. KLOSTERMANN, Apocrypha I. 2e éd. (KT 3). Bonn, 1910, 8-12. — E. PREUSCHEN, Antilegomena. 2e éd. Tübingen, 1905, avec une traduction *allemande*. — Texte *éthiopien* avec traduction *française* : S. GRÉBAUT, Littérature éthiopienne pseudo-clémentine : ROChr 15 (1910) 198 sq., 307 sq., 425 sq. — Une traduction arabe postérieure a été publiée par : A. MINGANA, The Apocalypse of Peter, edited and translated (Woodbrooke Studies 3, 2). Cambridge, 1931.

Autres traductions : A. RUTHERFORD, ANF 9, 141-147. — M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924. 505-524. — E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 314-327.

Études : A. DIETERICH, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig, 1893. — A. HARNACK, Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche (TU 13, 1). Leipzig, 1895. — A. MARMORSTEIN, Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse : ZNW 10 (1909), 297-300. — F. SPITTA, Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief : ZNW 12 (1911) 237-242. — M. R. JAMES, A New Text of the Apocalypse of Peter : JThSt 12 (1911) 36-54, 362-383, 573-583. — H. DUENSING, Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen pseudo-klementinischen Literatur : ZNW 14 (1913) 65-78. — K. PRÜMM, De genuino Apocalypsis Petri textu : Bibl 10 (1926) 62-80. — M. R. JAMES, The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter : JThSt 32 (1931) 270-278. — C. M. EDSMAN, Le baptême de feu. Leipzig-Uppsala, 1940, 57-66. — G. QUISPEL, R. M. Grant, Note on the Petrine Apocrypha : VC 6 (1952) 31-32. — E. PETERSON, Die Taufe im Acherusischen See : VC 9 (1955) 1-20.

2. *L'Apocalypse de Paul.*

Plusieurs apocalypses parurent sous le nom de Paul. Épiphane (*Haer.*, 38, 2) mentionne un livre gnostique intitulé *Ascension de Paul*. Il n'en subsiste rien. Nous possédons par contre un texte d'une *Apocalypse de Paul* en plusieurs traductions. Cet ouvrage fut écrit en grec, entre 240 et 250, probablement en Égypte. C'est sans doute la raison pour laquelle Origène le connaissait. Rien ne nous est parvenu du texte original. Mais nous avons une révision du texte grec, qui vit le jour entre 380 et 388. La préface de cette édition affirme que cette apocalypse fut découverte sous la maison de S. Paul à Tarse, durant le consulat de Théodose et de Gratien. L'historien Sozomène, au Ve siècle, connaissait cette composition apocryphe

car, dans son *Histoire Ecclésiastique* (7, 19), il écrit : « L'ouvrage intitulé l'Apocalypse de l'apôtre Paul, qu'aucun des anciens ne vit jamais, garde toujours l'estime de la majorité des moines. Plusieurs personnes affirment que ce livre fut découvert durant ce règne (de Théodose) par révélation divine, dans un coffre de marbre enseveli sous le sol de la maison de Paul à Tarse en Cilicie. J'ai pris des informations à ce sujet et la fausseté de ce rapport m'a été révélée par un prêtre cilicien de l'église de Tarse. C'était un homme dont les cheveux blancs prouvaient le grand âge. Il disait qu'aucun événement de cette nature n'était connu chez eux, et il se demande avec étonnement si les hérétiques n'ont pas inventé cette histoire. »

En plus du texte grec, nous avons des traductions en syriaque, copte, éthiopien et latin. Cette dernière, qui parut vers 500 et dont nous possédons plus d'une douzaine de recensions, est supérieure à toutes les autres autorités, même au texte grec révisé. Dans la plupart des manuscrits latins, l'apocalypse s'intitule *Visio Pauli*. Cette dénomination donne la meilleure idée du contenu. L'auteur, en effet, veut décrire ce que Paul aperçut au cours de la vision de la Seconde Épître aux Corinthiens (12, 2). Le Christ confie à l'Apôtre la mission de prêcher la pénitence à l'humanité. Toute la création : le soleil, la lune, les étoiles, les eaux, la mer et la terre font appel contre l'homme, disant : « O Seigneur Dieu Tout-Puissant, les enfants de l'homme ont profané ton Saint Nom. » L'apôtre est conduit par un ange dans le lieu des âmes justes : la terre resplendissante des justes, et le lac Acherusa d'où s'élève la cité dorée du Christ. Après lui avoir montré cette cité en détail, l'ange l'emporte vers la Rivière de Feu, où souffrent les âmes des impies et des pécheurs. Les tourments de l'enfer, décrits dans cette partie, rappellent l'*Apocalypse de Pierre*. Mais l'*Apocalypse de Paul* pousse la description plus avant. Elle fait entrer dans les rangs des damnés les divers ordres du clergé, évêques, prêtres, diacres, ainsi que les hérétiques de toute sorte. L'auteur est un poète d'une habileté et d'une puissance imaginative extraordinaires. Il ne faut donc pas s'étonner de l'influence effrayante que cet écrit exerça sur le moyen âge. Dante y fait allusion dans la visite aux « vases d'élection » pour l'enfer, au chant 2, 28 de l'*Inferno*.

L'angélologie de cette apocalypse présente un vif intérêt. Elle donne une grande importance à l'idée de l'ange gardien :

> Lorsque le soleil est couché à la première heure de la nuit, à cette même heure vient l'ange de chaque peuple et de chaque homme ou femme, qui les protège et les garde, parce que l'homme est l'image de Dieu : et pareillement à l'heure du matin, qui la douzième heure de la nuit, tous les anges des hommes et des femmes vont retrouver Dieu pour l'adorer et lui présenter toutes les œuvres que chaque humain a accomplies, soit en bien, soit en mal (ch. 7).

Les anges ont la charge de protéger et de guider les âmes (*psychopompoi*), particulièrement lorsque celles-ci montent de la terre au ciel après la mort. L'office de guide qui revient à S. Michel (ch. 14), rappelle l'Offertoire de la messe de Requiem du *Missel Romain*.

> Et la voix de Dieu se fit entendre, disant : comme cette âme ne m'a pas affligé, moi non plus, je ne l'affligerai pas... Qu'elle soit donc confiée à Michel, l'ange de l'Alliance, et qu'il la conduise au paradis de l'allégresse, afin qu'elle devienne co-héritière avec tous les saints.

La contre-partie de Michel comme *Psychopompos* est le Tartare (ch. 18) : « Et j'entendis une voix disant : Que cette âme soit livrée entre les mains du Tartare, et qu'il la précipite en enfer. » L'ouvrage offre encore une autre particularité intéressante (ch. 44) : l'idée de la *mitigatio paenarum* des damnés le dimanche :

> Maintenant cependant, à cause de Michel l'archange de mon alliance, et des anges qui sont avec lui, et à cause de Paul, mon bien-aimé, que je ne voudrais pas contrister, et à cause de vos frères qui sont dans le monde et qui offrent des oblations, et à cause de vos fils, car en eux sont mes commandements, et encore plus, à cause de ma propre bonté : en ce jour où je suis ressuscité des morts, je vous accorde à vous tous qui êtes dans les tourments, le rafraîchissement pour un jour et une nuit à jamais.

Cette croyance exerça une forte influence sur la littérature du moyen âge (cf. Dante).

Éditions : C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Leipzig, 1866, 34-60. — *Version latine* : R. R. James, Apocrypha anecdota. Cambridge, 1893, 11-12. — Th. Silverstein, Visio S. Pauli, The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts. London, 1935. — Pour le texte *syriaque,* cf. G. Ricciotti, L'apocalisse di Paolo siriaca. I : Introduzione, testo e commento, II : La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante. Brescia, 1932; *idem,* Apocalypsis Pauli syriace : Orientalia 2 (1933) 1-32.

Traductions : A. Rutherford, ANF 9, 149-166. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 525-555. — Traduction allemande de la version syriaque par P. Zingerle, Vierteljahrschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik 4 (1871) 139 sq.

Études : H. Brandes, Visio S. Pauli. Halle, 1885, 1-19. — E. Wieber, De Apocalypsis S. Pauli codicibus (Diss.). Marburg, 1904. — D. Serruys, Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul : RPh 35 (1911) 194-202. — St. D. Seymour, Irish Versions of the Vision of St. Paul : JThSt 24 (1923) 54 sq. — R. Brotanek, Refrigerium damnatorum (Festschrift der Philos. Fakultät der Universität Erlangen zur 55. Versammlung deutscher Philologen). Erlangen, 1927, 77-85. — R. van Doren, L'oraison « Fidelium » du lundi : Questions Liturgiques et Paroissiales 10 (1925) 102-105. — A. Mayer, Stetit urna paullum sicca : Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen 62 (1926) 331-338. — A. Cabassut, La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques : RHE 23 (1927) 65-70. — L. Gougaud, La croyance au répit des damnés dans les légendes irlandaises : Mélanges bretons et celtiques off. à M. J. Loth. Annales de Bret., 1927, 1-10. — S. Merkle, Deutsches Dante-Jahrbuch, 1929, 24 sq.; *idem,* Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen : Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Köln, 1930, 197-202. — L. G. A. Getino, Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. Madrid, 1934. — A. Landgraf, ZKTh, 1936, 299-370. — C. H. Kraeling, The Apocalypse of Paul and the « Iranische Erlösungsmysterium » : HThR 24 (1931) 209-244. — R. P. Casey, The Apocalypse of Paul : JThSt 34 (1933) 1-32. — Th. Silverstein, Did Dante know the Vision of St. Paul : Harvard Studies and Notes in Philology and Literature 19 (1937) 231-247. — B. Fischer, Impedimenta mundi fecerunt eos miseros : VC 5 (1951) 84-87.

3. *L'Apocalypse d'Étienne.*

Le *Decretum Gelasianum* condamne l'*Apocalypse de Paul* en même temps que deux autres, celles d'Étienne et de Thomas. Nous ne savons rien de l'*Apocalypse d'Étienne.* Il est possible que le *Décret* vise ici le récit de la découverte des reliques de S. Étienne, que composa le prêtre grec Lucien vers 415.

ML 41, 805-818. — M. J. Lagrange, Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem. Paris, 1894. — G. Segur Vidal, La carta-encíclica del obispo Severo. Palma de Majorque, 1938. — M. R. James, The Apocryphal New Testament. 2e éd. Oxford, 1950, 564-568. — S. Vanderlinden, Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850-7856) : Revue des Études byzantines 4 (1946) 178-217 : édition critique du texte.

4. *L'Apocalypse de Thomas.*

L'*Apocalypse de Thomas* fut composée en grec ou en latin vers 400. L'auteur partage les vues du gnosticisme manichéen. La découverte de cet ouvrage ne date que de 1907, dans un manuscrit de Munich. Il s'y intitule *Epistola Domini Nostri Jesu Christi ad Thomam Discipulum.* Nous possédons une traduction anglaise ancienne de cette Révélation dans un sermon d'un manuscrit anglo-saxon de Verceil. Certains indices permettraient de supposer que la langue originale est le grec.

Le contenu comprend des révélations sur les derniers temps, données par le Seigneur à l'apôtre Thomas. Les signes avant-coureurs de la destruction du monde s'étendent sur sept jours. Les priscillianistes faisaient usage de cette apocalypse. On la connaissait aussi en Angleterre au IXe siècle, et peut-être avant.

Éditions : F. Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare. Leipzig, 1907, 40-42 : Epistula domini nostri Jesu Christi ad Thomam discipulum suum. — P. Bihlmeyer, Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas : RB 28 (1911) 270-282.

Traduction : M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 556-562.

Études : E. Hauler, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomas-apokalypse und eines apostolischen Sendschreibens im Cod. Vindob. nr. 16 : WSt 30 (1908) 308-340. — M. R. James, Revelatio Thomae : JThSt 11 (1910) 288 sq. — M. Förster, Der Vercelli-Codex CXVII : Studien zur englischen Philologie 50 (Festschrift f. L. Morsbach). Halle a. S., 1913, 116 sq.

5. *Les Apocalypses de S. Jean.*

L'auteur même de l'Apocalypse canonique, l'apôtre Jean, se vit attribuer des apocalypses apocryphes. L'une d'entre elles fut publiée par A. Birch et C. Tischendorf. Elle contient une série de questions et de réponses concernant la fin du monde, et une description de l'Anti-Christ, qui copie souvent l'Apocalypse canonique. F. Nau a édité une autre *Apocalypse de S. Jean,* tirée d'un manuscrit de Paris (*Paris. graec.*, 947). S. Jean y pose des questions au Seigneur au sujet de la célébration du dimanche, du jour de la pénitence, de la liturgie et de la doctrine de l'Église.

6. *Les Apocalypses de la Vierge.*

Les Apocalypses de la Vierge sont d'une origine plus récente. Marie y reçoit des révélations au sujet des tourments de l'enfer et intercède pour les damnés. Elles montrent l'influence des apocalypses de Paul et de Pierre, mais leur source principale demeure les légendes de l'Assomption connues par le *Transitus Mariae* (cf. infra, p. 280). Elles existent en grec et en éthiopien.

Éditions, traductions et études : C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Leipzig, 1866, XXVII-XXX. — Gidel, Étude sur une apocalypse de la Vierge Marie. Manuscrits grecs n. 390 et 1631 de la Bibliothèque nationale. Paris, 1871. — A. Vasiliev, Anecdota graeco-byzantina. Moscou, 1893. — M. R. James, Apocrypha anecdota : TSt 2, 3. Cambridge, 1893, 1-8-26. — E. Mangenot, Apocalypses apocryphae : DTC 1 (1902), 1493. — M. Chaine, CSCO 40 : SS. Aethiopici, ser. 1, t. VII (1909) 43-68. — R. Dawkins, A certain Apocalypse of the Virgin : BZ 30 (1929-1930) 300-304. — M. A. A. Jugie, La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge (ST 114). Cité du Vatican, 1944.

V. LES ÉPÎTRES APOCRYPHES DES APÔTRES

1. *L'Epistola Apostolorum.*

La plus importante des épîtres apocryphes, et la plus précieuse au point de vue historique, est l'*Epistola Apostolorum.* Elle fut publiée pour la première fois en 1919. La lettre est adressée « aux Églises de l'Orient et de l'Occident, du nord et du sud ». Elle vit le jour en Asie Mineure ou en Égypte. C. Schmidt fixe sa composition entre 160 et 170. A. Ehrhard, au contraire, entre 130 et 140. Les indications fournies par le texte invitent à la dater de 140 à 160. Il ne subsiste rien de

son texte original grec. Nous possédons une partie d'une traduction copte, découverte en 1895 au Caire, et une traduction éthiopienne complète, qui a été publiée en 1913. Il existe aussi des fragments d'une traduction latine. C. Schmidt a publié en 1919 une édition critique de cet ouvrage, en s'appuyant sur ces trois autorités.

La partie principale de la lettre est composée de révélations du Seigneur à ses disciples après la Résurrection. L'introduction contient une profession de foi au Christ et un résumé de ses miracles. La conclusion décrit l'Ascension. Seule la première partie conserve la formule épistolaire. L'écrit dans son ensemble est donc moins une lettre qu'une apocalypse. Il fournit un exemple de littérature religieuse populaire dépourvue de caractère officiel. L'auteur s'appuie sur le Nouveau Testament. Ses expressions et ses idées manifestent l'influence de l'Évangile de S. Jean. Le récit de la résurrection est une compilation des quatre évangiles canoniques. En plus de ces sources, l'auteur utilise les ouvrages apocryphes suivants : l'*Apocalypse de Pierre*, l'*Épître de Barnabé* et le *Pasteur d'Hermas*.

La théologie de l'épître. L'épître est très affirmative sur les deux natures du Christ. Le Seigneur s'y nomme lui-même : « Moi qui suis inengendré et cependant engendré de l'homme, qui suis sans chair, et cependant né chair » (21). L'incarnation du Logos est exprimée de façon nette :

> Au sujet de Dieu, le Seigneur, le Fils de Dieu, nous croyons ceci : le Verbe qui a été fait chair de la Vierge Marie, a été porté dans son sein par l'action du Saint-Esprit ; non par la volonté de la chair, mais par la volonté de Dieu il est né..., a grandi et est arrivé à l'âge adulte (3).

Cependant, un autre passage voit en Gabriel une personnification du Logos, et lui fait dire :

> Ce jour-là, où je pris la forme de l'archange Gabriel, j'apparus à Marie et lui parlai. Son cœur m'accepta, et elle crut... et moi, le Verbe, j'entrai dans son corps et me fis chair, car moi seul je fus mon propre serviteur, en ce qui concerne Marie, sous l'apparence d'une forme angélique (14).

L'ouvrage, par ailleurs, identifie complètement la divinité du Logos à celle du Père :

> Et nous lui disions : Seigneur, est-il donc possible que vous soyez à la fois ici et là ? Mais il nous répondit : Je suis entièrement dans le Père, et le Père en moi, en ce qui concerne la similitude de la forme, de la puissance, de la perfection, de la lumière, de la pleine mesure et de la voix. Je suis le Verbe (17).

Malgré certaines lignes de pensée gnostiques, l'ouvrage manifeste une tendance anti-gnostique très marquée. Il qualifie au début Simon (le Magicien) et Cérinthe de « faux apôtres dont il est écrit que nul ne doit les suivre, car en eux se trouve la ruse, avec laquelle ils mènent l'homme à la ruine ». L'insistance de l'auteur sur la résurrection de la chair laisse apercevoir la même tendance anti-gnostique. Il appelle cette résurrection une « seconde naissance », un « vêtement qui ne s'use pas » (21). Du point de vue eschatologique, on n'y trouve pas la moindre trace de millénarisme. Au jugement dernier, la chair sera jugée en même temps que l'âme et l'esprit. Après le partage de l'humanité, « une partie restera au ciel, et l'autre sera punie dans une vie sans fin » (22).

L'épître intéresse aussi l'histoire de la liturgie. Elle contient un symbole bref, donnant comme articles de foi, en dehors des trois personnes divines, la Sainte Église et la rémission des péchés (5, voir plus haut p. 29). Elle fait du baptême une condition absolument indispensable du salut. C'est la raison pour laquelle le Christ descend dans les Limbes afin de baptiser les justes et les prophètes :

> Et je versai sur eux, de ma main droite, l'eau de la vie, le pardon et la délivrance de tout mal, comme je l'ai fait pour vous et pour ceux qui croient en moi (27).

L'auteur montre ici qu'il connaît le *Pasteur d'Hermas* qui donne la même explication du *Descensus ad Inferos*. Cependant, le baptême à lui seul ne suffit pas pour le salut :

> Mais si quelqu'un croit en moi et n'accomplit pas mes commandements, bien qu'il ait confessé mon nom, il n'en

tire aucun avantage, mais il a couru en vain : car de tels hommes seront dans la perdition et la ruine (27).

La célébration de l'eucharistie est appelée *Pascha*. Elle est regardée comme un mémorial de la mort de Jésus. L'agape et l'eucharistie sont encore célébrées ensemble. Voici le texte de ce précieux passage (ch. 15) :

> Mais commémorez ma mort. Alors, lorsque la Pâque s'accomplira, l'un d'entre vous sera jeté en prison à cause de mon nom ; et il sera dans le chagrin et l'affliction, parce que vous accomplissez la Pâque tandis que lui est en prison et séparé de vous... Et j'enverrai ma puissance sous la forme de l'ange Gabriel, et les portes de la prison s'ouvriront. Et il sortira et viendra à vous, passera une nuit de veille et restera avec vous jusqu'à ce que le coq chante. Et lorsque vous aurez achevé le mémorial qui est fait de moi, et l'agape, il sera jeté à nouveau en prison, pour porter témoignage, jusqu'à ce qu'il sorte de là et proclame ce que je vous ai transmis. Et nous lui dîmes : Seigneur, est-il besoin que nous reprenions la coupe et que nous buvions? Il nous répondit : Oui, il le faut, jusqu'au jour où je reviendrai avec ceux qui ont été mis à mort à cause de moi.

Éditions et traductions : L. GUERRIER, Le testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Texte éthiopien édité et traduit avec le concours de Sylvain GRÉBAUT (PO, 9,3). Paris, 1913. — F. AMIOT, l. c, 275-285. — C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts nach einem koptischen Papyrus herausgegeben, übersetzt und untersucht. Uebersetzung des äthiospischen Textes von I. WAJNBERG (TU 43). Leipzig, 1919. — H. DUENSING, Epistula Apostolorum nach dem äthiopischen und koptischen Text herausgegeben (KT 152). Bonn, 1925. — M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 485-503. — E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, 2ᵉ éd. Tübingen, 1924, 146-150.

Études : M. R. JAMES, The Epistula Apostolorum in a New Text : JThSt 12 (1911) 55-56. — H. J. CLADDER, Zur neuen « Epistula Apostolorum » : ThR 18 (1919) 452-453. — A. EHRHARD, Historisch-politische Blätter 165 (1920) 645-655, 717-729. — K. LAKE, The Epistola Apostolorum : HThR 14 (1921) 15 sq. — H. LIETZMANN, Die Epistula Apostolorum : ZNW 20 (1921) 173-176. — M. R. JAMES, Epistola Apostolorum : a Possible Quotation : JThSt 23 (1922) 56. — F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II. Münster, 1922, 552-554.

— TH. SCHNEIDER, Das prophetische « Agraphon » der Epistola Apostolorum : ZNW 24 (1925) 151-154. — J. DELAZER, Disquisitio in argumentum Epistolae Apostolorum : Ant 3 (1928) 369-406; *idem*, De tempore compositionis Epistolae Apostolorum : Ant 4 (1929) 257-292, 387-430. — J. HOH, Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert. Breslau, 1932, 64-72. — J. DE ZWAAN, Date and Origin of the Epistle of the Eleven Apostles : Amicitiae Corolla dedicated to Rendel Harris. 1933, 344-355. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 336-337. — B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Bonn, 1939, 104 sq. — L. GRY, La date de la Parousie d'après l'Epistula Apostolorum : RBibl 49 (1949) 86-97.

2. *Épîtres apocryphes de S. Paul.*

Les épîtres canoniques de S. Paul mentionnent plusieurs lettres que ne conserve pas le Canon du Nouveau Testament. Elles sont certainement perdues. C'est pour combler ces lacunes que parurent les épîtres apocryphes de S. Paul.

a. Dans l'Épître aux Colossiens (4, 16), S. Paul mentionne une lettre qu'il écrivit aux Laodicéens. L'occasion était toute trouvée pour l'apparition d'une *Épître aux Laodicéens* apocryphe. Son contenu imite et plagie les lettres authentiques de S. Paul, particulièrement l'Épître aux Philippiens. Après s'être réjoui de la foi et de la vertu des Laodicéens, l'auteur les met en garde contre les hérétiques. Il les exhorte à demeurer fidèles à la doctrine chrétienne et à la notion chrétienne de la vie, comme l'apôtre le leur a appris. La lettre se présente comme écrite de prison. Son contenu ne permet pas de déterminer la date de son origine. Certes, le fragment de Muratori mentionne une *Épître aux Laodicéens*, qu'il qualifie de falsification destinée à servir la doctrine hérétique de Marcion. Mais l'opinion de Harnack, identifiant cette lettre avec notre épître apocryphe aux Laodicéens, n'a pas recueilli l'assentiment des savants. Il est possible que la langue originale de cet écrit soit le grec, mais nous n'en possédons jusqu'ici qu'un texte latin. Le plus ancien manuscrit qui la transmette est le *Codex Fuldensis*, de l'évêque Victor de Capoue, dont la rédaction remonte à 546. La composition elle-même de l'ouvrage n'est pas postérieure au IVᵉ siècle, car les écrivains ecclésiastiques la mentionnent à partir de cette époque. Les traductions s'appuient toutes sur le texte latin. On trouve cette lettre dans un grand nombre de bibles anglaises.

Éditions : R. Anger, Ueber den Laodicenerbrief. Leipzig, 1843, 155-165. — J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. 8e éd. London, 1886, 287-289. — E. J. Goodspeed, A Toledo MS of the Laodiceans : JBL 23 (1904) 76-78; *idem,* The Madrid MS of Laodiceans : The American Journal of Theology 8 (1904) 536-538. — *Édition spéciale :* A. Harnack, Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther. 2e éd. (KT 12). Berlin, 1931. — Une *version arabe* a été éditée par Carra de Vaux, L'épître aux Laodicéens en arabe : RBibl 5 (1896) 221-226.

Traductions : Anglaise : M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924, 478-480. — *Française :* L. Vouaux, Les actes de Paul et ses lettres apocryphes. Paris, 1913. — *Allemande :* E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 150 sq.

Études : A. Harnack, Marcion. 2e éd. Berlin, 1924, 172 sq., 64 sq. Cf. B. Capelle, RB (1924), Bull. I, n. 283. — W. J. MacKnight, The Letter to the Laodiceans : The Biblical Review 16 (1932) 519-539.

b. Le fragment de Muratori cite à côté de la *Lettre aux Laodicéens,* une *Épître aux Alexandrins* marcionite, qui est perdue. Nous ne savons rien d'autre à son sujet.

c. La *Troisième Épître aux Corinthiens* est contenue dans les Actes de Paul (voir plus haut p. 151). Elle se donne pour la réponse de l'apôtre à une lettre que lui envoyèrent les Corinthiens. Ceux-ci y parlent de deux hérétiques, Simon et Cléobius, qui tentaient de « renverser la foi », en proposant les doctrines suivantes :

> Ils disent que nous ne devons pas utiliser les Prophètes, que Dieu n'est pas tout-puissant, qu'il n'y a pas de résurrection de la chair, que l'homme n'a pas été fait par Dieu, que le Christ n'est pas descendu dans la chair, qu'il n'a pas non plus été engendré de Marie, et que le monde n'est pas l'œuvre de Dieu, mais des anges.

Le contenu de la réponse de Paul revêt donc une importance considérable, étant donné les sujets qu'elle traite : la création du monde, l'humanité et son créateur, l'incarnation et la résurrection de la chair. La lettre des Corinthiens ainsi que la réponse de l'Apôtre datée de sa prison de Philippes, ont trouvé place dans la collection syriaque des épîtres pauliniennes. Longtemps les Églises de Syrie et d'Arménie les ont crues

authentiques. Une traduction latine est apparue dès le IIIe siècle.

Pour les *éditions* et les *traductions,* voir les *Acta Pauli,* supra, pp. 151 sq. Ajouter : P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief (Tübinger Programm). Wien, 1894. — A. Harnack, Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther. 2e éd. (KT 12). Berlin, 1931. — L. Vouaux, Les actes de Paul et ses lettres apocryphes. Paris, 1913. *Études :* D. de Bruyne, Un quatrième manuscrit latin de la correspondance apocryphe de saint Paul avec les Corinthiens : RB 45 (1933) 189-195. — W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 45-48. — M. Rist, Pseudoepigraphic Refutations of Marcionism : JR 22 (1942) 39-62.

d. La Correspondance entre Paul et Sénèque est une collection de huit lettres du philosophe romain Sénèque à S. Paul, et de six courtes réponses de l'Apôtre. Elles furent composées en latin et ne sont pas postérieures au IIIe siècle. S. Jérôme (*De vir. ill.,* 12) atteste qu'elles étaient « lues par beaucoup ». Sénèque fait part à S. Paul de la profonde impression que fit sur lui le contenu de ces lettres, « car c'est le Saint-Esprit qui est en vous et sur vous qui exprime ces pensées élevées et admirables ». Mais le philosophe n'aime pas le style pitoyable de l'Apôtre. Il lui donne donc cet avertissement : « Je voudrais que vous preniez garde aux autres points, afin que le poli du style ne fasse pas défaut à la majesté de la pensée » (*Ep.,* 7). Une fin consciente est certainement à la base de toute cette correspondance. L'auteur avait l'intention que les lettres authentiques de S. Paul fussent lues dans les cercles de la société romaine. Il excuse leur pauvreté littéraire par cette observation : « Car les dieux parlent souvent par la bouche des simples, et non par celle de ceux qui appliquent la supercherie à l'œuvre de l'enseignement » (*ibid.*).

Éditions : C. W. Barlow, Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam quae vocantur (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. 10). Rome, 1938.

Traductions : Anglaise : M. R. James, The Apocryphal New Testament. 2e éd. Oxford, 1950, 480-484. — Traduction *allemande* des lettres 7, 8, 11, 14, par A. Kurfess, Zum apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2 (1949-1950) 67-70.

Études : Une bibliographie complète de 1853 à 1938, par J. HAUSSLEITER, Literatur zu der Frage « Seneca und das Christentum » : Bursians Jahresbericht 281 (1943) 172 sq. — P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne. Paris, 1934, 25-28. — A. KURFESS, Zur Collatio Alexandri et Dindimi : Mnem 9 (1941) 138-152. — E. LIÉNARD, Alcuin et les Epistolae Senecae et Pauli : RBPh (1941) 589-598. — P. BENOÎT, Sénèque et Paul : Bibl (1946) 7-35. — A. MOMIGLIANO, Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca : Rivista Storica Italiana 62 (1950) 325-344. — E. FRANCESCHINI, Un ignoto codice delle Epistolae Senecae et Pauli : Mélanges J. de Ghellinck I. Gembloux, 1951, 149-170. — A. KURFESS, Zu dem apokryphen Briefwechsel zwischen dem Philosophen Seneca und dem Apostel Paulus : Aevum 26 (1952) 42-48.

3. *Lettres apocryphes des disciples de S. Paul.*

a) L'Épître de Barnabé (voir plus haut p. 99 sq.).

b) Epistola Titi Discipuli Pauli, de Dispositione Sanctimonii. Le texte de cet apocryphe latin fut publié pour la première fois en 1925 par De Bruyne. Ce n'est pas une lettre, mais une harangue sur la virginité destinée aux ascètes des deux sexes. Elle combat les abus des *Syneisaktoi* et la vie commune sous le même toit d'ascètes de sexe différent. Elle se rapproche beaucoup de l'écrit faussement attribué à Cyprien, *De singularitate clericorum,* que l'auteur utilisa. Ce traité vit probablement le jour dans les cercles priscillianistes d'Espagne. Sa langue originale paraît être le grec.

D. DE BRUYNE, Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii : RB 37 (1925) 47-72. Cf. A. HARNACK, SAB (1925) 180-212. — H. KOCH, Zu Ps.-TITUS, De dispositione sanctimonii : ZNW 32 (1935) 131-144. — G. MORIN, Un curieux inédit du IVe-Ve siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes : RB 47 (1935) 101-113. — V. BULHART, Nochmals Textkritisches : RBibl 62 (1952) 297-299.

CHAPITRE IV

DÉBUTS DE LA POÉSIE CHRÉTIENNE

I. LES PREMIERS HYMNES CHRÉTIENS

Les hymnes représentent, dès ses premiers débuts, l'un des éléments essentiels du culte chrétien. Les psaumes et les cantiques de l'Ancien Testament dans la Version des Septante, jouèrent dans la première liturgie chrétienne un rôle très important. Mais les chrétiens ne tardèrent pas à produire de leur propre cru des compositions analogues. S. Paul mentionne (*Col.*, 3, 16) des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels.

Le Nouveau Testament contient un certain nombre d'hymnes de ce genre. Citons par exemple le *Magnificat* (Luc, 1, 46, etc.), le *Benedictus* (1, 68, etc.), le *Gloria in Excelsis* (2, 14), et le *Nunc Dimittis* (2, 29, etc.), qui font toujours partie de la liturgie de l'Église. L'Apocalypse de S. Jean (5, 9, etc.) parle d'un « hymne nouveau » que les justes chantent dans le ciel à la louange de l'Agneau. Il est probable que l'auteur s'inspire de la liturgie de son temps, qui voyait comme lui dans la liturgie céleste, une analogie de la liturgie d'ici-bas. En plus de cet « hymne nouveau », il existe un grand nombre d'hymnes brefs qui donnent une idée de la nature et du contenu de la première hymnologie chrétienne (cf. Apoc., 1, 4-7, 8-11, etc.). Ces cantiques, bien sûr, ne répondent pas à la définition grecque de la poésie, car ils ne suivent aucune règle métrique. Ils sont écrits dans un style solennel et élevé, et observent le *parallélisme des membres*. Ils restent cependant de la prose. Au IIe siècle, au contraire, les gnostiques, à qui la littérature hellénistique était familière, composèrent un grand nombre d'hymnes métriques pour répandre leur doctrine. On en rencontre beaucoup dans les Actes apocryphes des apôtres. Rappelons par exemple les deux hymnes déjà cités (plus haut p. 156), l'hymne de l'âme, dans les *Actes de Thomas*, et celui que le Christ chante avec ses apôtres dans les *Actes de Jean*.

Le meilleur spécimen de cette hymnologie gnostique, est l'hymne des Naasséniens, conservé par Hippolyte (*Philosophoumena*, 5, 10, 2). Les efforts de Clément d'Alexandrie pour réconcilier le christianisme avec la culture, sa lutte pour la création d'une gnose catholique, le fait d'autre part qu'il est l'auteur d'un hymne métrique en anapestes à la louange du Christ, ne sont pas de pures coïncidences. L'Hymne au Christ-Sauveur se trouve à la fin du *Pédagogue*. Le Christ y est loué en ces termes :

Roi des Saints, Verbe Tout-Puissant
Du Père, Seigneur Très-Haut,
Tête et principe de la sagesse,
Apaisement de tout chagrin ;
Seigneur de tous temps et lieux,
Jésus, Sauveur de notre race.

W. Christ-M. Paranikas, Anthologia Graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871. — J. Mearns, The Canticles of the Christian Church, Eastern and Western. Cambridge, 1914. — A. Baumstark, Hymns (Greek Christian) : J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics 7 (1914) 5-12. — A. J. MacLean, Hymns (Syriac Christian) : *ibid.*, 209-218. — H. Gunkel, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas : Festgabe Harnack. Tübingen, 1921, 43-60. — J. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia : Programm der Akademie von Braunsberg (1921-1922); *idem*, E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2ᵉ éd. Tübingen, 1924, 435 sq., 596-601. — J. Lebreton, La forme primitive du *Gloria in excelsis* : RSR 13 (1923) 322-329. — C. del Grande, Liturgiae preces. Hymni christianorum e papyris collecti. 2ᵉ éd. Naples, 1934. — E. T. Moneta, Caglio, La Laus angelorum. L'inno mattinale dell'antichità : Ambrosius 11 (1935) 209-223. — E. G. Pantelakis, Αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως : Θεολογία 15 (1937) 323-339; 16 (1938) 5-31. — J. Quasten, The Liturgical Singing of Women in Christian Antiquity : CHR 27 (1941) 149-165. — W. Stapelmann, Der Hymnus angelicus. Geschichte und Erklärung des Gloria (Philologia Sacra 1). Heidelberg, 1948. — B. Capelle, Le texte du « Gloria in excelsis » : RHE 44 (1949) 439-457. — H. Schneider, Die biblischen Oden im christlichen Altertum : Bibl 30 (1949) 28-65. — A. Dohmes, Der pneumatische Charakter des Kultgesanges nach frühchristlichen Zeugnissen : Vom christlichen Mysterium. Festschrift O. Casel. Düsseldorf, 1951, 35-50. — F. Stegmüller, Sub tuum praesidium : ZkTh 74 (1952) 76-82. — H. Hucke, Die Entwicklung des christlichen Kultgesanges : RQ 48 (1953) 147-194. J. Quasten, Carmen : RACh 3 (1954) 901-910.

Au IIᵉ siècle appartient le fameux *Hymne du Soir* Φῶς

ἱλαρόν qui subsiste encore dans l'office du soir de la liturgie des Présanctifiés de l'Église grecque :

Sereine lumière de la Gloire sainte
Du Père éternel
O Jésus-Christ :
Arrivés à l'heure du coucher du soleil,
Et voyant paraître la lumière du soir,
Nous chantons le Père et le Fils
Et le Saint-Esprit de Dieu.
Il est digne de te louer
En tous temps par de saints cantiques,
O Fils de Dieu, toi qui as donné la vie ;
C'est pourquoi le monde te glorifie.

L. Barral, Le « Phos hilaron » : L'Union des églises 4 (1925) 470-472. — E. R. Smothers, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ : RSR 19 (1929) 266-283. — F. J. Dölger, Lumen Christi : AC 5 (1936) 11-26.

En 1922, un fragment d'un hymne chrétien portant une notation musicale fut découvert à Oxyrhynchos (Oxyrh. Pap., vol. XV, nᵒ 1786). Cet hymne semble appartenir à la fin du IIIᵉ siècle. Quelques mots seulement sont conservés : « Toutes les créatures glorieuses de Dieu ne devraient pas rester silencieuses et se laisser distancer par les brillantes étoiles... Les eaux des ruisseaux murmurants chantent les louanges de notre Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Éditions : B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchos Papyri, Part XV. London, 1922, Nr. 1786, 21-25. — C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus II : PO 18 (1924) 506-508.

Études : Th. Reinach, Un ancêtre de la musique de l'église : Revue musicale 3 (1922) Nr. 9. — H. Albert, Ein neuentdeckter frühchristlicher Hymnus mit antiken Musiknoten : Zeitschrift für Musikwissenschaft 4 (1922) 524 sq.; *idem*, Das älteste Denkmal der christlichen Kirchenmusik : Antike 2 (1926) 282-290. — R. Wagner, Der Oxyrhynchos-Notenpapyrus XV Nr. 1786 : Phil 79 (1923) 201-221. — C. del Grande, Inno cristiano antico : Rivista Indo-Greco-Italica 7 (1923) 173-179. — O. Ursprung, Der Hymnus aus Oxyrhynchos, das älteste Denkmal christlicher (Kirchen ?) Musik : Bulletin de la Société « Union Musicologique » 3 (1923) 129 : *idem*, Der Hymnus aus Oxyrhynchos im Rahmen unserer kirchenmusikalischen Frühzeit : ThGl 18 (1926) 390 sq. — N. Terzaghi, Sul. P. Oxy. 1786 : Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso. Milan, 1925,

229 sq. — J. QUASTEN, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25). Münster, 1930, 100-102. — G. B. PIGHI, Ricerche sulla notazione ritmica greca : Aegyptus (1941) 189-220. — E. J. WELLESZ, The Earliest Example of Christian Hymnody : ChQ (1945) 34-45.

Paul de Samosate, au dire d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, 7, 30, 10), fut accusé d'avoir supprimé des hymnes adressés à Jésus. Il donnait pour motif qu'ils étaient modernes et composés par des auteurs modernes. De plus en plus, on se mit à chanter des hymnes, même en privé, afin d'évincer ceux des dieux païens. Ainsi les hymnes jouèrent un rôle important dans le développement de la liturgie chrétienne, et en même temps dans la pénétration chrétienne de la culture de l'époque.

2. LES ODES DE SALOMON

Les *Odes de Salomon* représentent la découverte la plus importante qui fut faite, après celle de la Didachè, dans le domaine de la littérature chrétienne primitive. Le premier qui eut la chance de les trouver est Rendel Harris, en 1905, dans un manuscrit syriaque. Quoique publiées en 1909, elles ont défié jusqu'ici tous les efforts tentés pour déterminer leur caractère exact. Plusieurs de ces quarante hymnes, il est vrai, reflètent des idées gnostiques (cf. Odes 19 et 35). Il est impossible cependant de nommer la collection avec une entière certitude, un « Livre d'hymnes des Églises gnostiques ». Le dualisme gnostique en est absent (cf. Odes 7, 20, etc.; 16, 10, etc.). On peut encore moins soutenir que ces Odes, dans leur teneur originale, étaient des œuvres purement juives, ayant subi par la suite de larges interpolations chrétiennes autour de l'an 100. Deux raisons ont été avancées pour démontrer ce caractère juif des Odes :

1) Dans le manuscrit, elles se trouvent juxtaposées aux *Psaumes de Salomon,* qui manifestent une tournure d'esprit positivement juive.

2) Le second argument est d'ordre linguistique. L'auteur des Odes emploie un langage qui rappelle fortement l'Ancien Testament. Le parallélisme des membres, les paraboles et les figures y sont d'un usage fréquent. Mais ces traits s'expliquent facilement par le fait que l'auteur a l'intention évidente d'imiter les psaumes et leur langage.

L'unité de style qui apparaît dans les Odes constitue un argument décisif contre toute hypothèse d'une origine juive avec des interpolations chrétiennes. Elles sont nécessairement l'œuvre d'un auteur unique, mais dont l'identité nous échappe. La candidature de Bardesane a été écartée. On ne peut davantage les attribuer à Aphraates ou Ephrem le Syrien. Les allusions nombreuses qu'on y rencontre à la doctrine et au rituel du baptême, ne suffisent pas à prouver qu'elles soient des Hymnes baptismales. Aucune raison valable ne permet de leur prêter une origine montaniste. Il semble plus juste de dire qu'elles expriment en vérité les croyances et les espérances du christianisme oriental. Ceci n'exclut pas la possibilité d'une certaine influence de la mythologie et de la philosophie grecques. Des indices sérieux invitent à fixer leur composition au IIe siècle, probablement dans la première moitié de celui-ci. Selon toute probabilité, leur langue originale est le grec — non l'hébreu ni l'araméen ou le syriaque. Burkitt a découvert un second manuscrit de ces hymnes dans la collection nitrienne du British Museum (Add. 14538). Ce document est moins étendu que celui de Rendel Harris. Il conserve seulement le texte syriaque à partir de l'Ode 17, 7 jusqu'à la fin.

Jusqu'en 1909, on ne connaissait des Odes que ce qui suit :

1) Lactance (*Instit.* IV, 12, 13) fait une simple citation de l'Ode 19, 6.

2) Elles sont mentionnées dans l'écrit pseudo-Athanasien, *Synopsis Sacrae Scripturae,* catalogue des livres sacrés datant du VIe siècle, qui énumère les livres canoniques de l'Ancien Testament. On y lit : « Il existe aussi d'autres livres de l'Ancien Testament, qui ne sont pas regardés comme canoniques, mais qu'on lit aux catéchumènes... les Maccabées..., les Psaume et les Odes de Salomon, Suzanne. » La *Stichométrie* de Nicéphore, liste d'ouvrages scripturaires datant dans sa forme actuelle de 800 environ, cite les Odes d'une façon analogue.

3) Le texte complet de cinq de ces Odes est cité comme Sainte Écriture dans un traité gnostique intitulé *Pistis Sophia.*

La traduction copte que l'on trouve dans cet ouvrage, et la recension syriaque des manuscrits de Harris et de Burkitt semblent s'appuyer toutes les deux sur le texte original grec qui a disparu.

Contenu des Odes.

Le contenu de ces hymnes respire partout un mysticisme élevé où l'on croit reconnaître l'influence de l'évangile de S. Jean. La plupart sont des louanges divines d'un caractère général, ne montrant aucune trace de pensée théologique ou spéculative. Plusieurs cependant célèbrent des thèmes dogmatiques comme l'incarnation, la descente aux Limbes et les privilèges de la grâce divine. L'Ode 7, par exemple, décrit l'incarnation :

1. Telle l'impétuosité de la colère contre l'iniquité, telle l'impétuosité de la joie vers l'objet aimé : il fait monter de ses fruits sans entraves.

2. Ma joie, c'est le Seigneur et mon élan est vers lui ; c'est ma belle route.

3. Car il est pour moi une aide vers le Seigneur. Il s'est fait connaître à moi libéralement.

4. Dans sa simplicité, car sa bonté a rapetissé sa grandeur.

5. Il est devenu comme moi pour que je le reçoive ;

6. par l'aspect il a été réputé semblable à moi pour que je le revête.

7. Et je n'ai pas été effrayé en le voyant car il est ma miséricorde.

8. Il est devenu comme ma nature pour que je le comprenne, et comme ma figure pour que je ne me détourne pas de lui.

9. Le père de la science est le verbe de la science.

10. Lui qui a créé la sagesse est plus sage que ses serviteurs ;

11. lui qui m'a créé, il savait avant que je fusse, ce que je ferais quand j'existerais.

12. A cause de cela, il a eu pitié de moi dans sa grande

miséricorde, et il m'a accordé que je le prie et je reçoive de son sacrifice,

13. parce qu'il est immuable,

14. le plérome des mondes et leur Père.

L'Ode 19 est un cantique célébrant la conception virginale. Elle souligne, comme l'*Ascension d'Isaïe* (XI, 14), l'absence des douleurs de l'enfantement chez Marie, dans un contraste certainement voulu avec le sort que la Genèse réservait à Ève :

6. L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge, et elle conçut et enfanta, et elle devint Mère-Vierge avec beaucoup de miséricorde ;

7. elle devint grosse et enfanta un fils sans douleur ;

8. et afin qu'il n'arrivât rien d'inutile,

9. elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister ; comme un homme elle enfanta volontairement ; elle (l') enfanta en exemple, elle (le) posséda en grande puissance,

10. et l'aima en salut, et (le) garda dans la suavité, et (le) montra dans la grandeur. Alleluia.

L'Ode 12 chante le Logos :

1. Il m'a rempli des paroles de vérité, pour que je puisse l'exprimer ;

2. comme un courant d'eau la vérité coule de ma bouche, et mes lèvres montrent ses fruits ;

3. il a fait abonder en moi sa science.

Car la bouche du Seigneur est le Verbe véritable, et la porte de sa lumière.

4. Et le Très-Haut l'a donné à ses mondes (qui sont) les interprètes de sa beauté, les narrateurs de sa gloire, et les hérauts de sa majesté, les notificateurs de son plan, les évangélistes de sa pensée, et ceux qui gardent pures ses œuvres.

5. La subtilité du Verbe est au-dessus de toute expression, et comme son expression, ainsi est sa subtilité et sa promptitude ;

6. et sans fin est sa marche ; il ne tombe jamais, mais il se tient ferme ; il ne connaît ni sa descente ni sa route.

7. Telle est son œuvre, telle est aussi sa fin. Car il est la lumière et le rayonnement de la pensée.

8. En lui les mondes se parlent l'un à l'autre, et ils ont existé par le Verbe ceux qui étaient silencieux;

9. de lui vinrent l'amour et l'harmonie, et ils dirent l'un à l'autre ce qu'ils avaient et ils furent pénétrés (?) par le Verbe;

10. ils connurent celui qui les avait faits, c'est pourquoi ils furent en harmonie. Car la bouche du Très-Haut leur a parlé et son explication courut par le moyen (du Verbe), car la résidence du Verbe est l'homme, et sa vérité est amour.

11. Heureux ceux qui par ce moyen ont compris l'univers et connaissent le Seigneur dans sa vérité. Alleluia.

L'Ode 28 décrit la passion de façon poétique, avec des réminiscences par endroits du langage de l'Écriture. Elle fait dire au Christ :

8. Ils s'étonnèrent, ceux qui me virent, parce que j'étais persécuté, et ils croyaient que je serais anéanti, aussi leur paraissais-je comme l'un de ceux qui sont perdus;

9. mais mon oppression devint mon salut. Or j'étais devenu l'objet de leur mépris, car il n'y avait pas en moi d'envie;

10. parce que je faisais du bien à tous les hommes j'ai été haï.

11. Ils m'ont entouré comme des chiens enragés, ceux qui dans leur inconscience marchent contre leur Seigneur,

12. parce que leur intelligence est corrompue et leur esprit perverti.

13. Pour moi, je retins l'eau de ma main droite, et je supportai son amertume grâce à ma douceur;

14. je ne péris pas, parce que je n'étais pas leur frère, puisqu'aussi bien ma naissance n'était pas la leur.

15. Ils cherchèrent ma mort et ne réussirent pas, parce que j'étais plus ancien que leur mémoire;

16. en vain ils se ruèrent sur moi;

17. ceux qui me poursuivaient, c'est en vain qu'ils cherchèrent à anéantir le souvenir de celui qui existait avant eux,

18. parce que la pensée du Très-Haut ne peut être prévenue, et son cœur est plus grand que toute sagesse. Alleluia.

L'Ode 42 a pour thème la résurrection du Christ et sa victoire dans les Limbes. L'appel que les âmes du monde inférieur adressent au Sauveur pour les délivrer de la mort et des ténèbres, à la fin de l'hymne, est particulièrement remarquable:

1. J'ai étendu mes mains et je me suis consacré au Seigneur;

2. l'extension des mains en est le signe,

3. l'extension du bois étendu où a été suspendu sur la route le Juste.

4. J'ai été sans utilité pour ceux qui ne m'ont pas saisi, mais je suis auprès de ceux qui m'aiment.

5. Ils sont morts tous mes persécuteurs, mais ils me prient ceux qui croient en moi, parce que je suis vivant.

6. Je suis ressuscité et je suis avec eux et je parle par leur bouche;

7. or ils ont méprisé ceux qui les persécutaient,
car j'ai jeté sur eux le joug de mon amour.

9. Comme le bras du fiancé sur sa fiancée,

10. ainsi est mon joug sur ceux qui me connaissent.

11. Comme la tente de fiançailles qui est étendue sur le fiancé, ainsi est mon amour sur ceux qui croient en moi.

12. Je n'ai pas été réprouvé, quand même j'ai semblé l'être;

13. je n'ai pas péri, bien qu'ils m'aient condamné.

14. Le Schéol m'a vu et a été vaincu;

15. La mort m'a laissé retourner, et beaucoup avec moi.

16. J'ai été pour elle fiel et vinaigre et je suis descendu avec elle, autant qu'il y avait en lui (le schéol) de profondeur.

17. Elle a détendu les pieds et la tête, parce qu'elle n'a pas pu supporter mon visage.

18. J'ai tenu une assemblée des vivants parmi ses morts, et je leur ai parlé avec des lèvres vivantes,

19. en sorte que ma parole ne fut pas vaine.

20. Ils ont couru vers moi ceux qui étaient morts, ils

ont crié et dit : « Aie pitié de nous, Fils de Dieu, et agis avec nous selon ta grâce ;

21. Fais-nous sortir des liens des ténèbres, et ouvre-nous la porte pour que par elle nous sortions vers toi.

22. Car nous voyons que notre mort ne s'est pas approchée de toi.

23. Soyons sauvés, nous aussi, avec toi, parce que tu es notre Sauveur. »

24. Pour moi, j'entendis leur voix, et je traçai mon nom sur leur tête ; c'est pourquoi ils sont libres et m'appartiennent. Alleluia.

Éditions et traduction : J. R. Harris, The Odes and Psalms of Solomon. Cambridge, 1909. 2e éd. 1911. Réédité par J. R. Harris and A. Mingana, The Odes and Psalms of Solomon. 2 vol. Manchester, 1916-1920 avec facsimilé du texte syriaque, traduction et commentaire. — J. H. Bernard, The Odes of Solomon (Texts and Studies, 8, 3). Cambridge, 1912. — *Allemandes :* J. Flemming et A. Harnack, Ein jüdisch-christliches, Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert (TU 35, 4). Leipzig, 1910. — H. Grimme, Die Oden Salomos, syrisch-hebraïsch-deutsch. Heidelberg, 1911. — A. Ungnad et W. Staerk, Die Oden Salomos, aus dem Syrischen übersetzt (KT 64). Bonn, 1910. G. Diettrich, Die Oden Salomos aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen (Neue Studien zur Geschichte d. Theologie und Kirche 9). Berlin, 1911. — E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2e éd. Tübingen, 1924, 437-472. — W. Bauer, Die Oden Salomos (KT 64). Berlin, 1933. — *Françaises :* J. Labourt et P. Batiffol, Les Odes de Salomon. Paris, 1911. — C. Bruston, Les plus anciens cantiques chrétiens. Paris, 1912. — *Italienne :* L. Tondelli, Le Odi di Salomone. Rome, 1914. — *Néerlandaise :* H. J. E. Westerman Holstijn, Oden van Salomo. Zutphen, 1942.

Études : W. E. Barnes, The Text of the Odes of Solomon : JThSt 11 (1910) 573 sq. — R. Newbold, Bardaisan and the Odes of Solomon : JBL 30 (1911) 161-204; *idem,* The Descent of Christ in the Odes of Solomon : JBL 31 (1912) 168-209. — W. Stölten, Gnostiche Parallelen zu den Oden Salomons : ZNW 13 (1912) 29-58. — A. J. Wensinck, Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon : The Expositor, Ser. 8, vol. 3 (1912) 108-112. — J. R. Harris, Ephrem's Use of the Odes of Solomon : *ibidem,* 113-119. — W. H. Worrell, The Odes of Solomon and the Pistis Sophia : JThSt 13 (1912) 29 sq. — R. H. Connolly, The Odes of Solomon : Jewish or Christian ? : JThSt 13 (1912) 298 sq. — F. C. Burkitt, A New MS of the Odes of Solomon : JThSt 13 (1912) 372. — E. A. Abbott, The Original Language of the Odes of Solomon : JThSt 14 (1913) 313 sq. — R. H. Connolly, Greek the Original Language of the Odes of Solomon : JThSt 14 (1913) 530 sq. — E. A. Abbott and R. H. Connolly, The Original Language of the Odes of Solomon : JThSt 15 (1914) 44 sq. — W. K. L. Clarke, The First Epistle of St. Peter and the Odes of Solomon : JThSt 15 (1914) 47 sq. — H. M. Slee, The Sixteenth Ode of Solomon : JThSt 15 (1914) 454 s. — G. Kittel, Die Oden Salomons, überarbeitet oder einheitlich ? Mit zwei Beilagen. I : Bibliographie der Oden Salomos, II : Syrische Konkordanz der Oden. Leipzig, 1914. — H. Lewy, Sobria Ebrietas. Giessen, 1929, 85 sq. — J. R. Harris, The Odes of Salomon and the Apocalypse of Peter : ExpT 42 (1930) 21-23. — J. M. Bover, La mariología en las odas de Salomón : EE 10 (1931) 349-363. — W. v. Loewenich, Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert. Giessen, 1932, 112-115. — J. Kroll, Gott und Hölle. Leipzig, 1932, 34-44. — G. Bardy, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, 94-100. — E. Mersch, Le Corps mystique du Christ. vol. 2. Bruxelles, 1936, 392 sq. — W. C. van Unnik, A Note on Ode of Solomon XXXIV, 4 : JThSt 37 (1936) 172-175. — R. Abramowski, Der Christus der Salomonoden : ZNW 35 (1936) 44-89. — J. Ziegler, Dulcedo Dei. Münster, 137, 98-104. — J. de Zwaan, The Edessene Origin of the Odes of Solomon : Quantalacunque. Studies Presented to K. Lake. London, 1937, 285-302. — L. G. Rylands, The Beginnings of Gnostic Christianity. London, 1940, 23-118. — R. M. Grant, The Odes of Salomon and the Church of Antioch : JBL (1944) 363-377. — J. C. Plumpe, Some Little-known Early Wittnesses to Mary's « virginitas in partu » : TS 9 (1948) 567-577.

3. LES ORACLES SIBYLLINS CHRÉTIENS

Sous le nom mythique de la Sibylle parurent quatorze livres de poèmes didactiques en hexamètres, pour la plupart composés au IIe siècle. Les compilateurs en sont des chrétiens orientaux, qui utilisèrent comme base des écrits juifs. Dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, les juifs hellénistiques avaient adopté l'idée païenne de la Sibylle ou Prophétesse, en vue de propager la religion juive dans les cercles païens. Il est possible qu'ils aient incorporé dans leurs écrits des oracles païens comme ceux de la Sibylle d'Érythrée. La même méthode de propagande amena les chrétiens à composer les oracles sibyllins du IIe siècle. L'ouvrage, dans sa forme actuelle, est une compilation et un mélange de matériaux païens, juifs et chrétiens, d'ordre historique, politique et religieux. Les livres VI, VII, et des parties importantes du livre VIII, sont d'origine purement chrétienne, probablement aussi les livres XIII et

XIV. Les livres I, II et V paraissent d'origine juive, mais ils contiennent des interpolations chrétiennes. On n'a pas encore retrouvé les livres IX et X. Les livres XI à XIV furent découverts en 1817 par le cardinal A. Maï.

Le livre VI contient un hymne à la louange du Christ. Les miracles des évangiles canoniques y sont prédits comme des événements à venir. A la fin, on annonce que la croix du Sauveur sera enlevée dans le ciel. Le livre VII (162 vers) prophétise des malheurs et des calamités contre les nations et les cités païennes, et brosse un tableau de l'âge d'or qui viendra à la fin des temps.

Le livre VIII est eschatologique. La première partie (1 à 216) regorge de propos haineux et de malédictions contre Rome. Elle se rapporte à Hadrien et ses trois successeurs, Antonin le Pieux, Lucius Verus et Marcus. Ce qui prouve que cette partie fut composée avant 180. Son auteur est probablement un juif. Le reste du livre est de caractère chrétien. Nous y trouvons au début le fameux acrostiche Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός, auquel font allusion Constantin (*Ad coetum sanctorum*, 18) et Augustin (*De civ. Dei*, 18, 23). Après une description eschatologique, viennent des passages sur l'essence de Dieu et du Christ, la Nativité et le culte chrétien.

Les chrétiens durent utiliser les prophéties de la Sibylle dès le IIe siècle, car Celse, vers 177 ou 178, s'applique à établir qu'ils les ont interpolées (Origène, *Contra Celsum*, 7, 53). Lactance, au IVe siècle, rejette une pareille supposition. Il cite des vers d'auteurs chrétiens comme des prophéties de la Sibylle d'Érythrée, et les met sur le même rang que les oracles des prophètes de l'Ancien Testament. Durant le moyen âge, les oracles de la Sibylle jouirent d'une grande vénération. Ils exercèrent une influence sur des théologiens comme Thomas d'Aquin aussi bien que sur des poètes comme Dante et Calderon. Des artistes comme Raphaël et Michel-Ange (chapelle Sixtine) y puisèrent leur inspiration. Le *Dies Irae* cite le témoignage de la Sibylle à côté de celui du prophète David, dans son tableau du Jugement Dernier.

Éditions : J. Geffcken, Oracula Sibyllina (GCS 8). Leipzig, 1902. — A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung. Munich, 1951.

Traductions : Anglaises : M. S. Terry, The Sibylline Oracles. 2e éd. 1899. — H. N. Bate, The Jewish Sibylline Oracles. London, 1918. — *Allemandes :* E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 2, 1900, 177 sq. — J. Geffcken in : E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 399-422. — A. Kurfess, *loc. cit.* — *Italienne :* A. Pincherle, Gli Oraculi sibillini giudaici (Orac. Sibyl. III-V). Rome, 1922.

Études : J. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina (TU 8, 1). Leipzig, 1902. — Rzach, PWK II, 2, 2117 sq. — T. Halusa, Die Sibylle und ihre Prophezeiungen. 1923. — K. Prümm, Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Virgils : Schol 4 (1929) 54-77, 221-246, 498-533. — K. Holzinger, Erklärungen zu einigen der umstrittensten Stellen der Offenbarung Johannis und der Sibyllinischen Orakel mit einem Anhang über Martial XI, 33 (SAW, Phil-Hist. KL, 216, 3). Vienne, 1936. — H. Jeanmaire, Le règne de la femme et le rajeunissement du monde : quelques remarques sur les textes des Oracula Sibyllina, VIII, 190-212 : Mélanges Cumont, Bruxelles, 1936, 297-304. — K. Kerenyi, Das persische Millenium im Mahabharata, bei der Sibylle und Vergil : Klio 11 (1936) 1-35. — L. Mariès, Strophes et poèmes dans les Livres sibyllins : RPh (1936) 5-19. — H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom. Berlin, 1938. — A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen. Eine literar-historische Plauderei : ThQ 117 (1936) 351-366; *idem*, Kaiser Konstantin und die Sibylle : ThQ 117 (1936) 11-27; *idem*, Zu den Oracula Sibyllina : Hermes (1938) 357-360; *idem*, Zu den Oracula Sibyllina : Mnem 7 (1938) 48; *idem*, Der Brand Roms (Oracula Sibyllina V, 512) : Mnem 7 (1938) 261-272; *idem*, Ad Oracula Sibyllina : Symbolae Osloenses (1939) 99-105; *idem*, Mnem 8 (1939) 319 sq. — A. Causse, L'appel de la troisième Sibylle à la Grèce et la vision du grand pèlerinage à Jérusalem : Actes du Congrès G. Budé à Strasbourg. Paris, 1939, 248-253. — E. M. Sanford, The Influence of the Sibylline Books : HTP (1940) 50 sq. — A. Kurfess, Zum IV. Buch der Oracula Sibyllina : PhW 46 (1940), 287-288; *idem*, Zum III. Buch der Oracula Sibyllina : PhW 47 (1941) 524-528; *idem*, Die Sibylle über sich selbst (Or. Sib. II, 339-345; VII, 151-162) : Mnem 9 (1941) 195-198; *idem*, Oracula Sibyllina I-II : ZNTW (1941) 151-165; *idem*, Zu den Oracula Sibyllina : PhW 48 (1942) 138-142; *idem*, Zum III. Buch der Oracula Sibyllina : PhW 49 (1943) 313-317; *idem*, Zum VIII. Buch der Oracula Sibyllina : PhW 49 (1943) 318-319; *idem*, Textkritisches zum XI. Buch der Oracula Sibyllina : PhW 49 (1943) 191-192, 215-216; *idem*, Textkritisches zum XII. Buch der O.S. : PhW 50 (1944) 47-48; Textkr. zum XIII Buch der O.S. : *ibidem*, 143-144; Textkr. zum XIV. Buch. des O.S. : *ibidem* 215-216. — H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien. Hamburg, 1941. — A. Peretti, Sibilla Babilonese nella propaganda ellenistica. Florence, 1943. — A. Kurfess, Heilungsversuch an einem schwierigen Sibyllinum : Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft 2 (1947) 373-376; *idem*, Phoenix quintus ? : *ibidem* 3 (1948) 194-195; *idem*, Die Sibyllen bei Tibull : *ibi-*

dem 3 (1948) 402-405. — S. G. Mercati, E stato trovato il testo Greco della Sibilla Tiburtina : AIPh 9 (1949) 473-481. — L. Herrmann, Quels chrétiens ont incendié Rome? : RBPh (1949) 633-651. — B. Altaner, Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen Sibyllinen und Sextussprüche : AB 67 (1949) 236-248. — W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Zürich, 1949. — A. Kurfess, Ad Oracula Sibyllina : SO 28 (1950) 95-104. — B. Bischoff, Die lateinischen Uebersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina : Mélanges J. de Ghellinck I. Gembloux, 1951, 121-147. — B. Thompson, Patristic Use of Sibylline Oracles : Review of Religion 16 (1951) 115-136. — A. Kurfess, Augustinus und die Tiburtinische Sibylle : ThQ 131 (1951) 458-463; *idem,* Sibyllarum carmina chromatico tenore modulata : Aevum 26 (1952) 485-494; *idem,* Wie sind die Fragmente der Oracula Sibyllina einzuordnen : Aevum 26 (1952) 228-235; *idem,* Heilungsversuch an einer schwer verderbten Stelle der Oracula Sibyllina V, 373 sq. : Mnem 4 a Ser. 5 (1952) 129; *idem,* Ad Oracula Sibyllina : SO 29 (1952) 54-77; *idem,* Zu den Oracula Sibyllina : Colligere Fragmenta. Festschrift A. Dold. Beuron, 1952, 75-83. — E. Demougeot, Saint Jérôme, les oracles sibyllins et Stilicon : REAN 54 (1952) 83-92. — A. Kurfess, Kaiser Konstantin und die Erythräische Sibylle : Zeistschrift für Religions- und Geistesgeschichte 4 (1952) 42-57; *idem,* Alte lateinische Sibyllinenverse : ThQ 133 (1953) 80-96.

4. LES MAXIMES DE SEXTUS

On appelle ainsi une collection de sentences morales et de règles de conduite d'origine païenne, attribuées au philosophe pythagoricien Sextus. Un auteur chrétien (d'Alexandrie?) en fit une révision au IIe siècle. Origène est le premier à mentionner ces Maximes. Dans le *Contra Celsum* (8, 30), il rappelle « une magnifique maxime des écrits de Sextus, qui est connue de tous les chrétiens : manger des animaux est chose sans importance, mais s'en abstenir est plus satisfaisant pour la raison ». Rufin traduisit du grec en latin 451 de ces maximes. Dans la préface de sa traduction, il identifie sans raison le philosophe pythagoricien Sextus avec l'évêque et martyr romain Sixte II (257-58). Mais Jérôme proteste énergiquement contre cette sottise (*Comm. in Ez. ad* 18, 5, etc., *Comm. in Jer. ad* 22, 24, etc., *Ep.* 133, *ad Ctesiph.*, 3).

Les idées platoniciennes sur la purification, l'illumination et la déification, ainsi que le concept platonicien de la divinité, inspirent la majorité de ces maximes. Elles conseillent la tempérance dans l'usage de la nourriture, de la boisson et du sommeil. Le mariage n'y est pas recommandé. Beaucoup de ces maximes rappellent Clément d'Alexandrie et sa philosophie de la vie. Il est possible que ce soit lui l'auteur chrétien qui en fit la révision.

A. Elter, Gnomica I, 1892. — *Traductions : Anglaise* : F. C. Conybeare, The Ring of Pope Xystus. London, 1910. — *Allemande :* J. Kroll, in : E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. 2e éd. Tübingen, 1924, 625-643. — *Italiennes :* F. de Paolo, Le Sentenze di Sesto, con introd., testo e versione. Milan, 1937. — Th. Hermann, Die armenische Ueberlieferung der Sextussentenzen : ZKG 57 (1938) 217-226. — F. X. Murphy, Rufinus of Aquileia. His Life and His Works. Washington, 1945, 19-23. — F. Martinazzoli, La teologia negativa ed una « Sentenza di Sesto » : Religio 16 (1943) 94-103. — F. X. Murphy, Rufinus of Aquileia. Washington, 1945, 19-23. — B. Altaner, Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche : AB 67 (1949) 236-248.

5. ÉPITAPHES CHRÉTIENNES EN VERS

Dès les premiers temps, la poésie chrétienne apparaît dans les épitaphes. Deux de celles-ci se distinguent particulièrement par leur antiquité et leur importance.

1. *L'Inscription d'Abercius.*

La reine de toutes les inscriptions chrétiennes de l'antiquité est l'épitaphe d'Abercius. En 1883, l'archéologue W. Ramsay de l'université d'Aberdeen en Écosse, découvrit près d'Hiéropolis en Phrygie Salutaire, deux fragments de cette inscription, qu'on peut voir actuellement au Musée du Latran. Une année auparavant, il avait trouvé une épitaphe chrétienne d'Alexandre datée de 216 qui n'était qu'une imitation de celle d'Abercius. A l'aide de cette épitaphe d'Alexandre et d'une biographie grecque d'Abercius du IVe siècle, publiée par Boissonade en 1838, on put reconstituer le texte complet de l'inscription. Elle comprend 22 vers, un distique et 20 hexamètres, et donne un résumé de la vie et des actes d'Abercius. Le texte fut composé à la fin du IIe siècle, certainement avant 216, date de l'épitaphe d'Alexandre. L'auteur de l'inscription est Abercius, évêque d'Hiéropolis. Il la composa à l'âge de soixante-douze ans. Le grand événement de sa vie avait été son voyage

à Rome, dont il fait le récit. L'inscription est rédigée dans un style mystique et symbolique, selon la discipline de l'arcane, pour dissimuler aux non-initiés son caractère chrétien. Cette phraséologie métaphorique est cause de la controverse aiguë qui suivit la découverte du monument. Plusieurs savants, comme G. Ficker et A. Dieterich, s'efforcèrent de démontrer qu'Abercius n'était pas un chrétien, mais un adorateur de la déesse phrygienne Cybèle. Harnack faisait d'Abercius un syncrétiste. Mais De Rossi, Duchesne, Cumont, Dölger et Abel ont établi les uns après les autres que le contenu comme le style de l'inscription révèlent indubitablement une origine chrétienne. En voici la traduction :

1. Citoyen d'une ville distinguée, j'ai fait ce (monument)
2. de mon vivant, afin d'y avoir un jour une place pour mon corps.
3. Je me nomme Abercius, je suis disciple d'un chaste pasteur,
4. qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines,
5. qui a de grands yeux dont le regard atteint partout.
6. C'est lui qui m'a enseigné... les écritures sincères.
7. C'est lui qui m'a envoyé à Rome contempler la majesté souveraine,
8. et voir une reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or.
9. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant.
10. J'ai vu aussi la plaine de Syrie et toutes les villes, Nisibe,
11. au delà de l'Euphrate. Partout, j'ai trouvé des confrères.
12. J'avais Paul pour compagnon, la foi me conduisait partout.
13. Partout elle m'a servi en nourriture un poisson de source,
14. très grand, très pur, pêché par une vierge immaculée.
15. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis;
16. elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec le pain.

17. J'ai fait inscrire ces choses chez moi, Abercius,
18. à l'âge de soixante-douze ans.
19. Que le confrère qui les comprend prie pour Abercius.
20. On ne doit pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien,
21. sous peine d'amende : deux mille pièces d'or pour le fisc romain,
22. mille pour ma chère patrie Hiéropolis.

L'importance théologique de ce texte est évidente. Il est le plus ancien monument lapidaire qui mentionne l'eucharistie. Le chaste pasteur dont Abercius se nomme le disciple, n'est autre que le Christ. C'est lui qui l'a envoyé à Rome voir l'Église, « la reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or », et les chrétiens, le « peuple qui porte le sceau brillant ». Le terme « sceau » (σφραγίς), pour désigner le baptême, était bien connu au IIe siècle. Partout au cours de son voyage à Rome, Abercius rencontre des coreligionnaires, qui lui offrent l'eucharistie sous les deux espèces, le pain et le vin. Le poisson de la source, très grand, pur, c'est le Christ, selon l'acrostiche ΙΧΘΥΣ. La vierge immaculée qui pêcha le poisson est, selon le langage de l'époque, la Vierge Marie qui conçut le Sauveur.

G. B. de Rossi, Inscriptiones Christianae urbis Romae, 2, 1. Rome, 1888,
XII-XIX. — Th. Zahn, Avercius Marcellus von Hieropolis (Forschungen
zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 5, 1). Erlangen, 1895. —
G. Ficker, Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift (SAB). Ber-
lin, 1894, 187-212. — A. Harnack, Zur Abercius-Inschrift (TU 12, 4 *b*).
Leipzig, 1895. — J. Wilpert, Fractio panis. Freiburg i. B., 1895. —
L. Duchesne, L'épitaphe d'Abercius : Mélanges d'archéologie et d'his-
toire 15 (1895) 155-182. — A. Dieterich, Die Grabinschrift des Aberkios.
Leipzig, 1896. — Th. W. Wehofer, Philologische Bemerkungen zur
Aberkios-Inschrift : RQ 10 (1896) 61-84; *idem*, Eine neue Aberkios-Hypo-
these : RQ 10 (1896) 351-378. — G. de Sanctis, Die Grabinschrift des
Aberkios : ZkTh 21 (1897) 673-695. — H. Leclercq, Abercius : DAL 1, 1
(1907) 66-87. — W. Lüdtke und Th. Niessen, Die Grabinschrift des Aber-
kios, ihre Ueberlieferung und ihr Text. Leipzig, 1910. — Th. Nissen,
St. Abercii vita. Leipzig, 1912. — F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ I. Rome, 1910,
8 sq., 87 sq., 136 sq.; *idem*, ΙΧΘΥΣ II. Münster, 1922, 454-507. —
A. Greiff, Zum Verständnis der Aberkiosinschrift : ThGl 18 (1926) 78-88;
idem, Zur Aberkiosinschrift : ThQ 110 (1929) 242-261, 447-474. — A. Abel,
Étude sur l'inscription d'Abercius : Byz 3 (1926) 321-405 avec une biblio-

graphie complète. — H. GRÉGOIRE, Encore l'inscription d'Abercius : Byz 8 (1933) 89-91. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 21-24. — H. STRATHMANN et TH. KLAUSER, Aberkios : RACh 1 (1942) 12-17. — G. BARDY, La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée (Unam Sanctam 13). Paris, 1945, 72-76. — A. FERRUA, Nuove osservazioni sull' epitaffio di Abercio : RAC 20 (1943) 279-305; *idem,* Antichità cristiane : Della patria e del nome di S. Abercio : CC (1943) 39-45.

2. *L'inscription de Pectorius.*

L'*Inscription de Pectorius* fut trouvée en 7 fragments, dans un ancien cimetière chrétien près d'Autun, en 1830. Le premier qui la publia fut le cardinal J. P. Pitra. Lui et J. B. De Rossi la datèrent du début du IIe siècle; de E. Le Blant et J. Wilpert de la fin du IIIe siècle. La forme et le style des lettres suggèrent la période entre 350 et 400. Mais la phraséologie est exactement celle de l'épitaphe d'Abercius de la fin du IIe siècle.

L'inscription est un magnifique poème de trois distiques et cinq hexamètres. Les cinq premiers vers sont liés par l'acrostiche ΙΧΘΥΣ. Le contenu présente deux parties. La première, comprenant les vers un à sept, est de caractère doctrinal et adresse la parole au lecteur. Le baptême y est appelé « la source immortelle des eaux divines », et l'eucharistie : « la nourriture douce comme le miel du Rédempteur des saints ». L'ancien rite de la communion reçue dans les mains explique les mots : « tenant le poisson dans tes mains ». Le Christ est appelé « la lumière des morts ». La seconde partie, qui comprend les quatre derniers vers, est plus personnelle. Pectorius y prie pour sa mère, et demande à ses parents et à ses frères défunts de se souvenir de lui dans « la paix du poisson ». Il est très possible que la première partie soit une citation d'un poème bien plus ancien. Cette hypothèse expliquerait la similitude de langage avec l'épitaphe d'Abercius. Voici le texte de l'inscription :

O race divine de l'*Ichthys* (du Poisson) céleste,
Garde une âme pure parmi les mortels,
Parce que tu as reçu la source immortelle.
Réchauffe ton âme, mon ami, dans les eaux divines,

Par les flots éternels de la Sagesse qui donne les trésors.
Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints,
Mange à ta faim, bois à ta soif;
Tu tiens l'*Ichthys* (le Poisson) dans les paumes de tes mains.
Je te prie, donne comme nourriture le Poisson, Seigneur et Sauveur.
Qu'elle repose en paix, ma mère,
Ainsi je te prie (toi) lumière des morts.
Aschandius, mon Père, aimé de mon cœur,
Avec ma douce mère et mes frères,
Dans la paix du Poisson, souvenez-vous de votre Pectorius.

J. PITRA, De inscriptione graeca et christiana in coemeterio sancti Petri a via strata reperta, infra urbem Augustodunensem, illustrata variarum notis et dissertationibus, iisque partim ineditis : Spicilegium Solesmense I. Paris, 1852, 534-564; *idem,* ΙΧΘΥΣ sive de pisce allegorico et symbolico : Spicilegium Solesmense III. Paris, 1855, 499-543. — F. LENORMANT, Mémoire sur l'inscription d'Autun : Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, éd. C. Cahier et A. Martin. Paris, 1835, 115 sq. — E. LE BLANT, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieure au VIIIe siècle. I. Paris, 1856, 8-14. — O. POHL, Das Ichthysmonument von Autun. Berlin, 1880. — G. B. DE ROSSI, Inscriptiones christianae urbis Romae 2, 1. Rome, 1888, 18-24. — J. WILPERT, Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. B., 56-62. — G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, Altchristliches und Orientalisches : ZDMG 60 (1906) 210-212. — K. M. KAUFMANN, Handbuch der alchristlichen Epigraphik. Freiburg i. B., 1917, 178-180. — F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ I. Rome, 1910, 12-15, 177-183; *idem,* ΙΧΘΥΣ II. Münster, 1922, 507-515. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 24-27. — M. GUARDUCCI, Nuove osservazioni sull' iscrizione eucaristica di Pektorios : Rendiconti della Pontif. Academia di Archeol. 23-24 (1947-1949) 243-252.

CHAPITRE V

LES PREMIERS ACTES DES MARTYRS

Parmi les sources les plus précieuses intéressant l'histoire des persécutions, il faut placer les passions des martyrs. On en faisait lecture devant la communauté, au service liturgique de l'anniversaire de leur mort. Du point de vue historique, elles peuvent se ranger en trois groupes :

1. Le premier comprend des procès verbaux officiels du tribunal. Ces actes ne contiennent pas autre chose que les questions posées aux martyrs par les autorités, leurs réponses telles que les relevèrent les notaires publics ou les greffiers du tribunal, et les sentences infligées. Ces documents étaient rangés dans les archives publiques, et parfois les chrétiens parvinrent à en obtenir copie. Il faudrait réserver à ce groupe le titre d'*Actes des martyrs* (*acta* ou *gesta martyrum*). Là seulement, en effet, on rencontre des sources historiques directes et d'une valeur absolue, ne donnant que les faits.

2. La seconde catégorie comprend les rapports des témoins oculaires ou contemporains. Ces récits portent le nom de *passiones* ou *martyria*.

3. Le troisième groupe comprend les légendes des martyrs, composées dans un but d'édification longtemps après l'événement lui-même. Certains de ces récits offrent un mélange fantastique de vérité et d'imagination. D'autres ne sont que pure fiction, sans aucun fondement historique.

Éditions : J. Bollandus et Socii, Acta Sanctorum. Les deux premiers volumes ont été publiés à Anvers, 1643. Le dernier paru est le volume 65 : Acta Sanctorum Novembris. Collecta, digesta, illustrata ab Hippolyto Delehaye et Paulo Peeters. Tomus IV, Quo dies nonus et decimus continentur. Bruxelles, 1925. — Depuis a été publié un autre volume par H. Delehaye et ses collaborateurs, Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris. Martyrologium Romanum ad formam ed. typicae scholiis historicis instructum. Bruxelles, 1940. — Suppléments dans : Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1882 sq. — Une vue d'ensemble du travail des Bollandistes a été donnée par H. Delehaye. A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes, 1615-1915. Bruxelles, 1920. — Th. Ruinart, Acta pri-

morum martyrum sincera. Paris, 1689. 2e éd. Amsterdam, 1713. — Autre édition : Regensburg, 1859. Cf. E. LE BLANT, Les actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart (Mémoires de l'Institut nat. de France, Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 30, 2, 57-347). Paris, 1883, nouvelle éd. Paris, 1923. — O. v. GEBHARDT, Ausgewählte Märtyrerakten. Berlin, 1902. — R. KNOPF, Ausgewählte Märtyrerakten. 3e éd. revue par G. KRÜGER (SQ 3). Tübingen, 1929. — F. RÜTTEN, Lateinische Martyrerakten und Martyrerbriefe. Münster, 1931. — F. K. LUKMAN, Martyres Christi. Celje, 1934. — G. BARRA, Acta Martyrum, Turin, 1945. — Actes des Martyrs d'Orient : *Syriaque :* St. E. ASSEMANI, Acta Sanctorum Martyrum orientalium et occid. 2 vol. Rome, 1748. — P. BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum. 7 vol. Paris, 1890-1897. — *Copte :* J. BALESTRI et H. HYVERNAT, Acta martyrum I (CSCO 43). Louvain, 1907. — H. HYVERNAT, Acta Martyrum II (CSCO 125). Louvain, 1950, avec une traduction latine. — AMÉLINEAU, Les actes des martyrs de l'Église copte. Paris, 1890. — W. TILL, Koptische Heiligen und Märtyrerlegenden I (Orientalia christiana analecta, fasc. 102). Rome, 1935; II (Orientalia chr. an., fasc. 108). Rome, 1936, — *Éthiopien :* M. E. PEREIRA, Acta Martyrum (CSCO, Series Aethiopica II, t. 28).

Traductions : Anglaise : E. C. E. OWEN, Some Authentic Acts of the Early Martyrs. Translated with notes and introductions. Oxford, 1927. — *Françaises :* H. LECLERCQ, Les Martyrs 2. Paris, 1903; 1-3. Paris, 1921. — P. MONCEAUX, La vraie légende dorée. Relations du martyre. Paris, 1928. — P. HANOZIN, La geste des martyrs. Paris, 1935. — *Italienne :* S. COLOMBO, Atti dei martiri. Turin, 1928. — *Allemandes :* G. RAUSCHEN, Echte alte Märtyrerakten (BKV 14). Kempten, 1913, 289-369. — O. BRAUN, Ausgewählte Akten persischer Martyrer (BKV 22). Kempten, 1915. — H. RAHNER, Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. 2e éd. Fribourg i. B., 1954. — *Néerlandaises :* L. HAGEN, Keus van enkele martelaarsakten uit de eerste eeuwen des Christendoms. Utrecht, 1910.— M. F. SCHURMANS, Bloedgetuigen van Christus. Martelaars-documentem uit de eerste eeuwen der Kerk. 3e éd. Roermond, 1947.

Études : H. LECLERCQ, Actes des martyrs : DAL, 1, 373-446; *idem,* Martyr : DAL 10, 2359-2512. — E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904. — H. GÜNTER, Legendenstudien. Cologne, 1906; *idem,* Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg, 1910. — A. EHRHARD, Die griechischen Martyrien. Strasbourg, 1907. — P. ALLARD, Dix leçons sur le martyre. Paris, 1907. — H. DELEHAYE, Les légendes grecques des saints militaires. 1909. — A. HARNACK, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche : SAB (1910) 106-215. — W. HELLMANNS, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts. Breslau, 1912. — L. H. CANFIELD, The Early Persecutions of the Christians. New York, 1913. — P. DÖRFLER, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. Munich, 1913. — CALLEGARI, Alessandro Severo e gli Acta martyrum. 1919. — F. GROSSI-GONDI, Principi e problemi di critica agiographia : Atti e spoglie dei martiri. 1919. — O. SILD, Das altchristliche Martyrium. Dorpat, 1920. — H. DELEHAYE, Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921; *idem,* Martyr et confesseur : AB 39 (1921) 20-49. — A. PRIESNIG, Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Diss. Munich). Münnerstadt, 1924. — S. COLOMBO, Gli Acta martyrum e la loro origine : SC (1924) 30-38, 109-122, 189-203. — K. MÜLLER, Die Reden der Martyrer : ZNW (1924) 225 sq. — M. VILLER, Les martyrs et l'esprit : RSR 14 (1924) 544-551; *idem,* Martyre et perfection : RAM 6 (1925) 3-25; *idem,* Le martyre et l'ascèse : RAM 6 (1925) 105-142. — L. DE REGIBUS, Storia et diritto romano negli Acta martyrum : Did (1926), fasc. 2, 127-187. — E. LOHMEYER, Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum : ZST 5 (1927) 232-249. — H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques. 3e éd. 1927; *idem,* Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité (Subsidia hagiographica 7). Bruxelles, 1927; *idem,* La méthode historique et l'hagiographie : Académie Royale Belgique, Classe des Lettres, 1930, n. 7. — O. MICHEL, Prophet und Martyrer. Gütersloh, 1932. — J. QUASTEN, Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus : ThGl 25 (1933) 318-331. — H. DELEHAYE, Les origines du culte des martyrs. 2e éd. Bruxelles, 1933. — J. MADOZ, El amor a Jesucristo en la Iglesia de los mártires : EE 12 (1933) 313-344. — J. L. JANSEN, Over het getal der martelaren in het Romeinsche Rijk van 64-313 : Nederlansche Katholieke Stemmen 33 (1939) 311-314. — F. J. DÖLGER, Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum : AC 4 (1934) 73-80. — H. DELEHAYE, Cinq leçons sur la méthode hagiographique. 1934. — H. v. CAMPENHAUSEN, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Göttingen, 1936. Cf. J. DE GHELLINCK, NRTh 64 (1937) 416-417. — E. PETERSON, Der Märtyrer und die Kirche : Hochland 34 (1936) 385-394; *idem,* Zeuge der Wahrheit. Leipzig, 1937. — H. W. SURKAU, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit. Göttingen, 1938. — J. VERGOTE, Eculeus, Rad- und Pressefolter in den ägyptischen Märtyrerakten : ZNW 37 (1938) 239-250. — J. DE MAYOL DE LUPPÉ, Les actes des martyrs comme source de renseignements pour le langage et les usages des IIe et IIIe siècles : RELA 17 (1939) 90-104. — C. GALLINA, I martiri dei primi secoli. Florence, 1939. — J. QUASTEN, Vetus superstitio et nova religio : HThR (1940) 253-266. — E. GUENTHER, Martys. Hamburg, 1941. — E. L. HUMMEL, The Concept of Martyrdom in Cyprian of Carthage (SCA 9). Washington, 1946. — S. LIEBERMANN, Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum : JQR 35 (1944) 1-57. — A. GRABAR, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. 3 vol. Paris, 1946. — C. M. EDSMAN, Ignis divinus. Lund, 1949, 166-178. — O. PERLER, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochen und die ältesten Martyrerberichte : RAC (1949) 47-72. — E. MALONE, The Monk and the Martyr (SCA 13). Washington, 1950. — L. HERTLING, E. KIRSCHBAUM, Die römischen Katakomben und ihre Martyrer. Vienne, 1950, 77-95. — E. DE MOREAU, Le nombre des martyrs des persécutions romaines : NRTh 73 (1951) 812-832.

— G. Lopuszanski, La police romaine et les chrétiens : ACL 20 (1951) 5-46. — J. Zeiller, Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens : AB 67 (1949) 49-54; *idem*, Observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1951) 203; *idem*, Nouvelles observations sur l'origine juridique des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles : RHE 46 (1951) 521-533. — H. Grégoire, P. Orgels, J. Moreau, A. Maricq, Les persécutions dans l'Empire romain. Bruxelles, 1951. — A. N. Sherwin-White, The Early Persecutions and Roman Law again : JThSt N. S. 3 (1952) 199-213. — J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. I. Munich, 1954.

Pour les textes connus sous le nom d'Actes païens des Martyrs et leurs relations avec les Actes chrétiens, voir : W. Vogler, Rechtshistorische Untersuchungen zu den alexandrinischen Martyrerakten. Diss. Erlangen, 1949. — H. A. Musurillo, The Pagan Acts of the Martyrs : TS 10 (1949) 555-564. — C. H. Roberts, Titus and Alexandria. A New Document : Journal of Roman Studies (1949) 79-80. — H. I. Bell, The Acts of the Alexandrines : The Journal of Juristic Papyrology 4 (1950) 19-42. — H. A. Musurillo, The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum. Edited with Commentary. Oxford, 1953.

1. Au premier groupe appartiennent :

1. Les *Actes de S. Justin et de ses compagnons*. Ces actes sont infiniment précieux car ils rapportent le jugement officiel du tribunal porté contre le plus important des apologistes grecs, le célèbre philosophe Justin. Celui-ci fut jeté en prison avec six autres chrétiens, par ordre du préfet de Rome, Q. Junius Rusticus, sous le règne de l'empereur Marc-Aurèle, le philosophe stoïcien. Les actes comprennent une rapide introduction, l'interrogatoire et la sentence, et une brève conclusion. La sentence que prononce le préfet est la suivante : « Que ceux qui ne sacrifieront pas aux dieux et ne se soumettront pas aux ordres de l'empereur, soient battus de verges et emmenés pour être décapités selon la loi. » Le martyre eut lieu probablement en 165, à Rome.

2. *Les Actes des martyrs de Scillium en Afrique*. Ils représentent le plus ancien document que nous ayons sur l'histoire de l'Église d'Afrique, et, en même temps, le premier texte chrétien de langue latine qui nous vienne d'Afrique du Nord et porte une date. Ils contiennent le rapport officiel du jugement de Namphano de Madaure, Miggin, Sanam et six autres chrétiens de Numidie, condamnés à mort par le proconsul Saturninus et décapités le 17 juillet 180. En plus de l'original latin, nous possédons de ces actes une traduction grecque.

B. Aubé, Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains. Paris, 1881, AB (1889) 5 s.; 16 (1897) 64 sq. — J. A. Robinson, The Passion of Perpetua with an Appendix on the Scillitan Martyrdom (Texts and Studies, 1, 2). Cambridge, 1891, 104-121 : The original Latin text together with the Greek version and the Latin recensions. — K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, vol. 1. Leipzig, 1890, 71-74, 284-286. — P. Monceaux, Histoire litt. de l'Afrique chrét. 1. Paris, 1901, 61-70. — P. Franchi de Cavallieri, Le reliquie dei martiri Scillitani : RQ 17 (1903) 209-221. — A. Aclais, Figures et récits de Carthage chrétienne. Études sur le christianisme africain aux IIe et IIIe siècles. Paris, 1908. — L. Saltet, BLE (1914) 108-123. — G. Rauschen, FP 3. Bonn, 1915, 104-106. — H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921, 60-63. — J. H. Baxter, The Martyrs of Madaura, A.D. 180 : JThSt 26 (1925) 21 sq.

3. *Les Actes proconsulaires de S. Cyprien*, l'évêque de Carthage, exécuté le 14 septembre 258. Ils s'appuient sur des rapports officiels reliés par quelques mots venant de l'éditeur. Ce sont trois documents séparés : (1) le premier jugement qui envoie Cyprien en exil à Curubis, (2) l'arrestation et le second jugement, et (3) l'exécution. Le martyre eut lieu sous les empereurs Valérien et Gallien.

G. Hartel, Cypriani opera (CSEL, 3, 3). Wien, 1871, CX-CXIV. — A. F. Gregg, Decian Persecution. Edinburgh, 1897, 115-152, 274-280. — P. Monceaux, Histoire litt. de l'Afrique chrét. 2. Paris, 1902, 179-197. — R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften). Heidelberg, 1913; *idem*, Bemerkungen zur Martyrerliteratur II : Nachträge zu den Akten Cyprians : NGWG (1919) 177-219. — P. Franchi de Cavallieri, Studi Romani. Rome, 1914, 189-215. — P. Corssen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian : ZNW 15 (1914) 221-223, 285-316; 16 (1915) 54-92, 198-230; 17 (1916) 189-206; 18 (1917) 118-139, 202-233. — H. Delehaye, Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage : AB 39 (1921) 314-332. — F. C. Conybeare, The Armenian Acts of Cyprian : ZNW 21 (1922) 269-277. — S. Colombo, Gli Acta Proconsularia del martirio di S. Cipriano e alcuni sermoni di S. Agostino : Didascaleion 3 (1925) 101-108.

2. Au second groupe appartiennent :

1. Le *Martyrium Polycarpi*, datant de 156 (voir plus haut, p. 90).

2. *La Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie,* l'un des documents les plus intéressants de l'histoire des persécutions. C'est l'émouvant récit, conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 1, 1-2, 8), de la passion des martyrs exécutés lors de la sévère persécution de l'Église de Lyon en 177 ou 178. Il ne dissimule pas l'apostasie de certains membres de la communauté. Au nombre des vaillants martyrs, on voit l'évêque Pothin. « Il avait alors plus de quatre-vingt-dix ans. Il était de santé très débile et respirait difficilement à cause de la faiblesse de son corps ; mais il était réconforté par le souffle ardent de l'Esprit à cause de son désir du martyre. » On voit aussi l'admirable Blandine, frêle et délicate esclave, qui soutint le courage de ses compagnons par son exemple et sa parole, Maturus, un néophyte d'une fermeté étonnante, Sanctus, diacre de Vienne, le médecin Alexandre et un garçon de quinze ans, Ponticus. A propos de Blandine, les actes rapportent : « La bienheureuse Blandine restait la dernière de tous. Comme cette noble mère qui jadis avait exhorté ses enfants et les avait envoyés victorieusement devant le roi, elle parcourait, elle aussi, toute la série des combats livrés par ses fils spirituels. Pressée de les rejoindre, toute à la joie et à l'allégresse du prochain départ, on eût dit qu'elle était invitée à un repas de noces, et non jetée aux bêtes. Après les coups de fouet, après les morsures des bêtes, après le gril, on la mit enfin dans un filet pour la livrer à un taureau. Elle fut plusieurs fois lancée en l'air par l'animal. Mais elle ne sentait plus rien de ce qui lui arrivait, dans son espérance et sa poursuite des biens de la foi, dans ses prières au Christ. Enfin, on l'égorgea elle aussi. Les païens eux-mêmes reconnaissaient que jamais femme, chez eux, n'avait subi de si cruels et si nombreux tourments. »

Traductions : B. P. Pratten, ANF 8, 778-784. — T. H. Bindley, The Epistle of the Gallican Churches : Lugdunum and Vienna (SPCK). London, 1900. — Pour les autres traductions, voir *supra*, p. 200.

Études : O. Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin : SAB (1895) 381-409. — C. Jullian, Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon : REAN 13 (1913) 317 sq. — J. W. Thompson, The Alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177 : The American Journal of Theology 16 (1912) 359-384. — Contre la position de Thompson, qui doute de l'authenticité de l'Épître, cf. A. Harnack, ThLZ (1913) 74-77; P. Allard, RQH 93 (1913) 53-67; 95 (1914) 83-89. — U. Kahrstedt, Die Märtyrerakten von Lugdunum 177 : ThM 68 (1913) 395-412. — P. de Labriolle, Le style de la lettre des chrétiens de Lyon : Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 198 sq. — H. Quentin, La liste des martyrs de Lyon : AB 39 (1921) 113-138. — K. Müller, ZNW 1924, 215 sq. — J. Pourrat, Les saints martyrs de Lyon. Lyon, 1926. — G. Bardy, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, 160-173. — A. Chagny, Les martyrs de Lyon de 177. Lyon, 1936. — P. Prime, The Lyon Martyrs of A. D. 177 : IER 77 (1941) 182-189. — J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (SCA 5). Washington, 1943, 36-41.

3. *La Passion de Perpétue et Félicité* rapporte le martyre de trois catéchumènes, Saturus, Saturninus et Revocatus, et de deux jeunes femmes. La première, Vibia Perpétua, avait vingt-deux ans. Elle était « de naissance distinguée, d'éducation libérale, mariée selon les règles du mariage des matrones. Elle avait encore son père et sa mère. Elle avait deux frères, dont l'un était également catéchumène, et un fils, enfant à la mamelle ». L'autre jeune femme était son esclave, Félicité, enceinte lors de leur arrestation, et qui mit au monde une fille peu de temps avant sa mort dans l'arène. Elles subirent leur martyre le 7 mars 202, à Carthage. Le récit est une des plus belles pages de la littérature chrétienne de l'antiquité. La personnalité de son auteur lui donne un caractère unique. La partie la plus importante, en effet (ch. 3-10), est le propre journal de Perpétue : « Elle a raconté elle-même toute l'histoire de son martyre. Voici ce récit, tel qu'elle l'a laissé, écrit de sa main, d'après ses impressions » (ch. 2). Les chapitres 11 à 13 ont été écrits par Saturus. Il y a des raisons de supposer que l'auteur des autres chapitres et l'éditeur de la passion tout entière, n'est autre que Tertullien, le contemporain de Perpétue et le plus grand écrivain de l'Afrique chrétienne à ce moment-là. Les analogies de style, de syntaxe, de vocabulaire et d'idées entre l'*Ad Martyres* et le *De Patientia* de Tertullien d'un côté, et de l'autre la *Passion de Perpétue et de Félicité* sont frappantes. Ces actes jouissaient d'une telle vénération au temps même d'Augustin, que celui-ci crut devoir avertir ses auditeurs de ne pas les mettre au rang des Écritures canoniques (*De anima et ejus origine*, 1, 10, 12).

Il existe de ces actes un texte grec et un autre latin. Le second paraît être l'original, car le grec a modifié des passages et défigure la conclusion. Pour C. van Beek, c'est le même auteur qui a édité la Passion en latin comme en grec. Mais des passages comme ceux de 21, 2 et 16, 3 sont la preuve que le texte original doit être le latin, et le grec seulement une traduction postérieure. Les jeux de mots, en effet, qu'on y rencontre n'ont de sens qu'en latin.

Le contenu de cette passion présente un intérêt considérable pour l'histoire de la pensée chrétienne. Particulièrement les visions de Perpétue dans sa prison, qu'elle a notées par écrit, éclairent largement notre connaissance des idées eschatologiques des premiers chrétiens. La vision de Dinocrate et celle de l'échelle et du dragon en sont des exemples frappants. Le martyre est appelé deux fois un second baptême (18, 3 et 21, 2). Dans la vision du Bon Pasteur, apparaît le rite de la communion.

La *Passion* est le document contemporain du temps des persécutions le plus émouvant qui soit parvenu jusqu'à nous. Perpétue nous a laissé un récit saisissant des tentatives faites par son père pour la sauver :

> Quelques jours plus tard, le bruit courut que nous allions être interrogés. Alors survint mon père, arrivant de Thuburbo, consumé par le chagrin. Il monta près de moi pour m'ébranler. Il disait : « Ma fille, aie pitié de mes cheveux blancs ; aie pitié de ton père, si je suis digne que tu m'appelles ton père. Si je t'ai élevée de mes mains jusqu'à la fleur de ton âge, si je t'ai préférée à tous tes frères, ne me livre pas au mépris des hommes. Songe à tes frères ; songe à ta mère et à ta tante ; songe à ton fils, qui ne pourra vivre après toi. Renonce à ta résolution ; ne cause pas notre ruine à tous. Car aucun de nous ne pourra plus parler librement, si tu es condamnée. » Voilà ce qu'il disait, raisonnant en père, dans son affection pour moi. Il me baisait les mains, il se jetait à mes pieds ; il pleurait, m'appelant non plus « ma fille », mais « Madame ». Et moi, je plaignais le sort de mon père, parce que lui, seul de toute ma famille, il ne se réjouirait pas de ma passion.

> Je le réconfortais en lui disant : « Il arrivera sur cette estrade du tribunal ce que Dieu aura voulu. Sache-le bien, en effet ; notre sort ne dépendra pas de nous, mais de Dieu. » Il me quitta désolé.
>
> Un autre jour, comme nous déjeunions, on nous entraîne soudain pour l'interrogatoire. Nous arrivons au forum. Le bruit s'en répand aussitôt dans les quartiers voisins du forum ; ce qui amène une foule immense. Nous montons sur l'estrade. On interroge d'abord les autres, qui confessent leur foi. On arrive à moi.
>
> — Tout à coup apparaît mon père, portant mon fils. Il me tire de ma place, et me dit : « Sacrifie, par pitié pour l'enfant. »
>
> — Puis, c'est le tour du procurateur Hilarianus, qui alors, en remplacement du proconsul défunt Minucius Timinianus, avait reçu le droit du glaive : « Songe, me dit-il, aux cheveux blancs de ton père ; songe à l'enfance de ton fils. Sacrifie pour le salut des empereurs. »
>
> — Moi, je réponds : « Je ne sacrifie pas. »
>
> — Alors Hilarianus : « Tu es chrétienne ? » dit-il.
>
> — Moi, je réponds : « Je suis chrétienne. »
>
> Comme mon père restait là pour me tirer vers l'abîme, lui-même, sur l'ordre d'Hilarianus, fut tiré en bas de l'estrade, et fut frappé d'un coup de verge. Je souffris de ce coup porté à mon père, comme si c'était moi qu'on eût frappée ; je souffrais pour sa vieillesse malheureuse.
>
> Alors le juge prononça sa sentence, et nous condamna tous aux bêtes. Tout joyeux, nous descendîmes vers la prison.

Éditions partielles : J. A. Robinson, The Passion of S. Perpetua (Texts and Studies, 1, 2). Cambridge, 1891. — P. Franchi de Cavallieri, La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis (RQ Suppl. 5). Freiburg i. B., 1896, 104-148. — W. H. Shewring, The Passion of SS. Perpetua and Felicity. New edition and translation of the Latin text, together with the Sermons of St. Augustine upon these saints. London, 1931. — C. J. M. J. van Beek, Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis. T. I. Nijmegen, 1936; *idem,* Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, latine et graece (FP 43). Bonn, 1938.

Traductions : Anglaises : R. E. Wallis, ANF 3, 697-706. — E. C. E. Owen,

Some Authentic Acts of the Early Martyrs. Oxford, 1927, 78-92. — W. H. Shewring, l. c. — *Allemandes :* G. Rauschen, Echte alte Martyrerakten (BKV 14). Kempten, 1913, 328 sq. — O. Hagemeyer, Die Passion der hl. Perpetua und Felizitas, aus dem Lateinischen übertragen. Klosterneuburg bei Wien, 1938. — *Italienne :* G. Sola. Rome, 1920.

Études : A. de Waal, Der leidende Dinokrates in der Vision der hl. Perpetua : RQ 17 (1903) 839-847. — A. d'Alès, L'auteur de la Passio Perpetuae : RHE 8 (1907) 1-18. — P. de Labriolle, Tertullien, auteur de prologue et de la conclusion de la passion de Perpétue et de Félicité : Bull. anc. litt. arch. chrét. 3 (1913) 126-132; *idem,* La crise montaniste. Paris, 1913, 338-353. — A. H. Salonius, Passio Sanctae Perpetuae. Helsingfors, 1921. — L. Gatti, La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis : Did 1 (1293) 31-43. — F. J. Dölger, Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung : Vorträge der Bibliothek Warburg (1923-1924) 196-214. — J. A. Johnston, The Passion of SS. Perpetua and Felicitas : Month 153 (1920) 216-222. — W. H. Shewring, Prose Rhythm in the Passio Perpetuae : JThSt 30 (1929) 56 sq. — F. J. Dölger, Antike Parallelen zum leidenden Dinokrates in der Passio Perpetuae : AC 2 (1930) 1-40. — W. H. Shewring, En marge de la passion des saintes Perpétue et Félicité : RB 43 (1931) 15-22. — F. J. Dölger, Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel : AC 3 (1932) 177-188. — G. Bardy, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, 173-180. — J. Quasten, Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras : Mitteilungen des Deutschen Archeologischen Instituts, Römische Abteilung 53 (1938) 66-68. — A. Ferrua, S. Saturnino martire Cartaginese-Romano : CC 90 (1939) 436-445. — H. Leclercq, DAL 5, 1259-1298. — J. Stein, Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen. Düsseldorf, 1940, 274-313 : Tertullians theologische Ethik als Kommentar zur Passio Perpetuae. — J. Quasten, A Coptic Counterpart of a Vision in the Acts of Perpetua and Felicitas : Byz 15 (1940-1941) 1-9. — E. Rupprecht, Bemerkungen zur Passio SS. Perpetuae et Felicitatis : RhM 90 (1941) 177-192. — J. Quasten, A Roman Law of Egyptian Origin in the Passio SS. Perpetuae et Felicitatis : The Jurist 1 (1941) 193-198; *idem,* Mutter und Kind in der Passio Perpetuae et Felicitatis : HJG 72 (1953) 50-55.

4. *Les Actes de SS. Carpus, Papylus et Agathonice* sont un récit authentique, émanant d'un témoin oculaire. Carpus et Papylus périrent sur le bûcher dans l'amphithéâtre de Pergame, et une femme chrétienne, Agathonice, se jeta d'elle-même dans les flammes. Les actes, dans leur forme présente, paraissent incomplets. Agathonice fut condamnée comme les deux premiers, mais, cette partie du texte se trouvant à manquer, on pourrait supposer qu'elle se suicida. L'événement eut lieu sous Marc-Aurèle et Lucius Verus (161-169). Ces actes circulaient toujours à l'époque d'Eusèbe (*Hist. eccl.,* 4, 15, 48).

A. Harnack, Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Mark Aurels (TU 3, 3-4). Leipzig, 1888. — A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900. Erste Abteilung : Die vornicänische Literatur. Freiburg i. B., 1900, 577-579. — G. Rauschen, FP 3. Bonn, 1915, 313-317. — H. Lietzmann, Die älteste Gestalt der Passio SS. Carpi, Papylae et Agathonicis : Festgabe für K. Müller. Tübingen, 1922, 46-57. — H. Leclercq, DAL 8, 680-685. — A. M. Schneider, Das Martyrium der heiligen Karpos und Papylos zu Konstantinopel : Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 49 (1934) 416-418. — Cf. J. Quasten, JL 14 (1938) 412.

5. Les *Actes d'Apollonius.* Eusèbe donne un résumé de ces actes dans l'Histoire Ecclésiastique (5, 21, 2-5). Il les avait déjà inclus dans sa collection des martyres anciens. Apollonius était un philosophe érudit. Jugé par Perennis, préfet du prétoire à Rome, il fut décapité sous le règne de l'empereur Commode (180-185). Les discours que prononce Apollonius devant Perennis pour la défense de la foi, ressemblent par leur argumentation aux écrits des apologistes. Ils s'appuient probablement sur les réponses mêmes du philosophe, consignées dans les *Acta Praefectoria.* A. Harnack les a qualifiés : « la plus noble apologie du christianisme que nous ayons de l'antiquité ». Deux traductions de ces actes ont été publiées, l'une en arménien, par Conybeare en 1893, l'autre en grec par les bollandistes en 1895.

Pour les éditions et traductions, cf. *supra,* pp. 199 sq.

Études : F. C. Conybeare, The Armenian Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity. London, 1894, donne une traduction anglaise de la version arménienne. — Max, Prinz von Sachsen, Der heilige Märtyrer Apollonius von Rom. Eine historisch-kritische Studie. Mainz, 1913, donne une nouvelle traduction latine des actes arméniens. — A. Harnack, Der Prozess des Christen Apollonius vor dem praefectus praetorii Perennis und dem römischen Senat : SB (1893) 721-746. — R. Seeberg, Das Martyrium des Apollonius : NKZ 4 (1893) 836-872. — A. Hilgenfeld, Apollonius von Rom : Zeitschrift für wiss. Theologie 37 (1894) 58-91. — Th. Mommsen, Der Prozess des Christen Apollonius und Commodus : SAB (1894) 497-503. — Klette, Der Prozess und die Acta S. Apollonii (TU 15, 2). Leipzig, 1897. — A. Hilgenfeld, Die Apologie des Apollonius von Rom : Zeitschrift f. wiss. Theol. 41

(1898) 185-210. — A. PATIN, Apollonius Martyr, der Skoteinologe; ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus : Archiv für Geschichte der Philosophie 12 (1899) 147-158. — O. HEINE, Die Apologie des Apollonius : Deutsch-evangelische Blätter 27 (1902) 97-108. — J. GEFFCKEN, Die Acta Apollonii (Nachrichten der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1904) 262-284. — C. CALLEWAERT, Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius : RQH 77 (1905) 353-375. — C. ERBES, Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius : ZNW 13 (1912) 269 sq. — E. BENZ, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche : Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und Lit. Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse. Mainz, 1950, 1031-1074. — E. GRIFFE, Les Actes du martyr Apollonius et les problèmes de la base juridique des persécutions : BLE 53 (1952) 65-76. — J. ZEILLER, Sur un passage de la Passion du martyr Apollonius : RSR 40 (1952) 153-157.

3. Au troisième groupe appartiennent les actes des martyrs romains, Ste Agnès, Ste Cécile, Ste Félicité et ses sept fils, S. Hippolyte, S. Laurent. S. Sixte, S. Sébastien, SS. Jean et Paul, Cosme et Damien, ainsi que le *Martyrium Clementis* (voir plus haut, p. 52) et le *Martyrium S. Ignatii*. Le fait que ces actes ne soient pas authentiques ne signifie en aucune façon que les martyrs qu'ils célèbrent n'ont pas existé, comme l'ont conclu certains savants. L'authenticité ou la non-authenticité des actes ne prouve pas l'existence ou la non-existence des martyrs, mais indique seulement s'il est possible ou non d'utiliser ces documents comme sources historiques.

Collections. Eusèbe fit une collection d'actes de martyrs dans son ouvrage intitulé *Sur les Martyrs Anciens*. Malheureusement, cette source précieuse est perdue. Mais, dans l'*Histoire Ecclésiastique*, il résume la plupart de ces actes. Nous possédons néanmoins son traité sur les martyrs de Palestine. Il y rappelle les victimes des persécutions de 303 à 311, dont il fut témoin comme évêque de Césarée. Un auteur anonyme fit un recueil des actes des martyrs perses qui périrent sous Sapor II, 339-379. Ces actes existent en syriaque, langue dans laquelle ils furent composés. Les jugements et les interrogations y revêtent une forme qui se rapproche de celle des actes authentiques des premiers martyrs. Les actes syriaques des martyrs d'Edesse sont des légendes.

CHAPITRE VI

LES APOLOGISTES GRECS

Guider et édifier les fidèles, tel était le but poursuivi par les Pères de l'âge apostolique et des premiers temps du christianisme. Avec les apologistes grecs, au contraire, la littérature de l'Église prend contact avec le monde extérieur et avec celui de la culture et de la science. La parole missionnaire ne prenait pas habituellement un tour apologétique, mais, devant l'attitude agressive du paganisme, elle changea de caractère. Le discours apologétique s'imposa, donnant aux écrits du II[e] siècle leur marque distinctive. Dans la populace circulaient des racontars grossiers. L'État faisait de l'adhésion au christianisme un crime capital contre le culte officiel et la majesté de l'empereur. Le jugement éclairé des savants et l'opinion des classes cultivées condamnaient eux-mêmes la nouvelle religion comme une menace sans cesse croissante pour la domination de Rome sur l'univers. Parmi les principaux adversaires du christianisme au II[e] siècle, mentionnons l'auteur satirique Lucien de Samosate qui, dans son *De morte Peregrini*, écrit en 170, tournait les fidèles en dérision pour leur amour fraternel et leur mépris de la mort. Nommons encore le philosophe Fronton de Cirta, précepteur de l'empereur Marc-Aurèle, dans son *Oratio*. Mais le plus important de tous est le platonicien Celse, qui publia contre le christianisme, en 178, le *Discours Véritable*, Ἀληθὴς Λόγος. Les nombreux extraits de cet écrit, cités par Origène dans sa réfutation, nous permettent de comprendre quel habile et dangereux antagoniste était son auteur. Celse ne voyait dans le christianisme qu'un conglomérat de superstitions et de fanatisme.

De tels outrages à une cause qui devenait peu à peu un facteur influent de l'histoire et gagnait quotidiennement à son service des adeptes cultivés, ne pouvaient rester sans réponse. Aussi les apologistes se fixèrent-ils trois objectifs :

1) Ils s'appliquaient à réfuter les calomnies courantes et à répondre particulièrement à ceux qui accusaient l'Église d'être

un danger pour l'État. Ils soulignaient l'honnêteté, l'intégrité, la chasteté et l'honorabilité de leurs coreligionnaires. La foi, assuraient-ils, représente une force de premier ordre pour la conservation et le bien-être du monde. Et là, ils ne considéraient pas seulement l'intérêt de l'empereur et de l'État, mais celui de la civilisation elle-même.

2) Ils exposaient l'absurdité et l'immoralité du paganisme et des mythes de ses divinités. En même temps, ils établissaient que le chrétien seul possède une idée correcte de Dieu et de l'univers. Ils défendaient par conséquent les dogmes relatifs à l'unité de Dieu, au monothéisme, à la divinité du Christ et à la résurrection de la chair.

3) Réfuter simplement les arguments des philosophes ne leur suffisait pas. Allant plus loin, ils démontraient que leur philosophie elle-même, n'ayant pour unique appui que la raison humaine, n'avait jamais atteint la vérité. Dans la mesure où elle l'avait fait, poursuivaient-ils, il ne s'agissait que de découvertes fragmentaires, mêlées d'un grand nombre d'erreurs, l' « héritage des démons ». Le christianisme, au contraire, affirmaient-ils, possède la vérité absolue, puisque le Logos, la Raison divine elle-même, descend par le Christ sur la terre. La conclusion qui en résulte, c'est la supériorité incomparable du christianisme par rapport à la philosophie grecque, car il n'est en fait rien moins qu'une philosophie divine.

Tout en démontrant la foi, les apologistes posaient les fondements de la science de Dieu. Ce sont donc eux les premiers théologiens de l'Église. Et ceci ajoute encore à leur importance. Dans leur œuvre, on ne trouve, bien sûr, que les débuts d'une étude formelle de la doctrine théologique. Ils ne visaient pas, en effet, à une exposition scientifique, et ne cherchaient pas non plus à faire entrer dans leur perspective le corps entier de la révélation. Qualifier leur effort d'hellénisation du christianisme serait injuste. Il faut s'attendre, évidemment, à retrouver dans leur manière de concevoir la religion, l'influence des habitudes de pensée qui furent les leurs avant leur conversion. Dans leur théologie également, les apologistes grecs sont les fils de leur temps. On le reconnaît surtout à leur terminologie et à la manière dont ils abordent l'interprétation du

dogme. On le retrouve aussi dans la forme qu'ils donnent à leurs écrits, — ils marquent une préférence pour la dialectique ou le dialogue, selon les normes de la rhétorique grecque. Cependant, le contenu de leur théologie subit beaucoup moins l'influence de la philosophie païenne qu'on l'a prétendu quelquefois. Il n'a été touché que dans des détails de moindre importance. Il est donc possible de parler d'une christianisation de l'hellénisme, mais bien peu d'une hellénisation du christianisme, surtout si l'on veut un jugement général sur l'œuvre intellectuelle des apologistes.

Lorsqu'ils défendaient leur religion, ces auteurs ne s'adressaient pas uniquement aux païens et aux juifs. La plupart d'entre eux écrivirent également des traités contre les hérétiques. Malheureusement, ces ouvrages ont disparu. Ils nous seraient infiniment précieux pour comprendre complètement la théologie des apologistes. La prudence s'impose donc à qui veut interpréter les écrits qui ont subsisté. On s'attendrait à trouver chez les apologistes des preuves beaucoup plus nombreuses d'un contact intime avec l'idéal et la pensée catholiques. Mais la rareté de ces indices ne démontre pas une tendance vers le rationalisme. Les lecteurs des apologies avaient-ils une sympathie assez large à l'égard des idées chrétiennes, et les comprenaient-ils comme il l'aurait fallu ? Il serait bien risqué de l'affirmer. Une audience insuffisante explique pourquoi la personne du Sauveur et l'efficace de la grâce, par exemple, se dérobent à l'arrière-plan.

Le christianisme apparaît avant tout, quoique non exclusivement, comme la religion de la vérité. Rarement donc, il fait appel, pour fonder ses droits, à la preuve par les miracles du Christ. Son antiquité, au contraire, revient sans cesse comme motif de crédibilité. On évite de présenter l'Église comme une institution nouvelle ou récente. Mais on relie les deux Testaments par une étroite connexion interne, une relation inhérente fondée sur les prophéties de la venue du Rédempteur. Puisque Moïse vécut longtemps avant les penseurs et les philosophes grecs, il suit que le christianisme est la plus ancienne et la plus vénérable des religions et des philosophies.

Les apologistes atteignent peut-être le faîte de leur grandeur

à nos yeux, lorsqu'ils se proclament les champions de la liberté de conscience, d'une liberté dont ils font la racine et la source de toute religion véritable et la condition sans laquelle celle-ci ne peut survivre.

Tradition textuelle.

La plupart des manuscrits des apologistes peuvent être rattachés au Codex d'Aréthas de la Bibliothèque Nationale (*Codex Parisinus* gr. 451). Ce manuscrit fut copié à la requête de l'évêque Aréthas de Césarée en 914 et destiné à constituer un *Corpus Apologetarum* allant des premiers temps jusqu'à Eusèbe. Mais il ne contient ni les écrits de S. Justin, ni les trois livres de Théophile *Ad Autolycum*, ni l'*Irrisio* d'Hermias, ni l'*Épître à Diognète*.

Éditions : MG 6. — J. C. Th. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. 9 vol. Jena, 1847-1872. Les cinq premiers volumes contenant les œuvres de Justin ont été publiés dans une édition à part en 1842-1843. Une troisième édition de ces cinq volumes a été publiée en 1876-1881. — La meilleure édition est E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. Göttingen, 1914; elle comprend les apologistes du second siècle, moins Théophile. — Une édition complète sera publiée dans le GCS de l'Académie de Berlin.

Index : E. J. Goodspeed, Index apologeticus sive clavis Justini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum. Leipzig, 1912.

Études : J. Donaldson, A Critical History of Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 2-3 : The Apologists. London, 1866. — A. Harnack, Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (TU, 1, 1-2). Leipzig, 1882. — O. v. Gebhardt, Zur handschriftlichen Ueberlieferung der griechischen Apologeten (TU, 1, 3). Leipzig, 1883. — G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung. Mainz, 1890. — J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt. Würzburg, 1890. — M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums. Zürich, 1903. — A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten (TU, 28, 4). Leipzig, 1905. — L. Laguier, La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles. Paris, 1905. — J. Geffcken, Die altchristliche Apologetik : Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 15 (1905) 625-666; *idem,* Atlchristliche Apologetik und griechische Philosophie : Zeitschrift für das Gymnasialwesen 60 (1906) 1-13; *idem,* Zwei griechische Apologeten. Leipzig-Berlin, 1907. — O. Zöckler, Geschichte der Apologie

des Christentums. Gütersloh, 1907. — W. Koch, Die altkirchliche Apologetik des Christentums : ThQ 90 (1908) 7-33. — W. H. Carslaw, The Early Christian Apologists. London, 1911. — M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen : Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 55 (1911) 555-585. — A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère. Paris, 1912. — G. Bareille, DTC 1, 1580-1602. — F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie (FLDG 12, 3). Paderborn, 1914. — A. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jarhunderts. Kempten, 1916. — A. Hauck, Die Apologetik in der alten Kirche. Leipzig, 1918. — Marmorstein, Jews and Judaism in the Earliest Christian Apologists : Expositor (1919) 73-80, 100-116. — Corbière, Quid de Graecis saeculi secundi senserint christ. apol. Cahors, 1919. — J. Geffcken, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt. 3e éd. Leipzig-Berlin, 1920. — C. N. Moody, The Mind of the Early Converts. London, 1920. — Ph. Carrington, Christian Apologists of the Second Century in their Relation to Modern Thought. 1921. — K. Gronau, Das Theodizee-problem in der altchristlichen Auffassung. Tübingen, 1922. — Corbière, Le christianisme et la fin de la philosophie antique. 1921. — M. Fermi, S. Paolo negli apologetici greci del IIo sec. : Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi (1922) 299-306. — J. Lortz, Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts : Festgabe für A. Ehrhard. Bonn, 1922, 301-327. — M. Carena, La critica della mitologia pagana negli Apologetici greci del IIo secolo : Didascaleion 1 (1923) fasc. 2, 23-55; fasc. 3, 1-42. — J. P. Waltzing, Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle : Bulletin de l'Académie royale d'archéologie de Belgique (1925) n. 5. — J. Lebreton, Ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle : RSR 16 (1926) 431-443. — M. Fermi, La morale degli apologisti : RR 2 (1926) 218-235. — F. J. Dölger, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums : AC 1 (1929) 271-290. — I. Giordani, La prima polemica cristiana, gli apologetici greci del IIo secolo. Turin, 1930. — J. Rivière, Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apologistes et les premiers alexandrins : BLE 31 (1930) 5-20. — E. Mersch, Le Corps mystique du Christ. Louvain, 1933, I, 245-249. — F. J. Dölger, Sacramentum infanticidii : AC 4 (1934) 188-228. — V. A. S. Little, The Christology of the Apologists. Doctrinal Introduction. London, 1934. — W. van Es, De grond van het Schriftgeloof bij de Apologeten van de tweede eeuw : GTT 35 (1934) 113-142, 282-310; 38 (1937) 305-330, 385-396. — A. L. Williams, Adversus Judaeos. A Bird's-eye View of Christian Apology until the Renaissance. Cambridge, 1935. Cf. J. de Ghellinck, NRTh 63 (1936) 937. — B. Critterio, La polemica anticristiana nei primi sei secoli della Chiesa : SC 64 (1936) 51-63. — G. L. Prestige, God in Patristic Thought. London, 1936. — H. Rossbacher, Die Apologeten als politischwissenschaftliche Schriftsteller. 1937. — M. H. Shepherd, The

Early Apologists and Christian Worship : JR 18 (1938) 60-79. — H. LEWY, Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli : HThR 31 (1938) 205-235. — I. GIORDANI, Il messagio sociale dei primi Padri della Chiesa. Turin, 1938. Traduction anglaise par A. I. ZIZZAMIA. Patterson, 1944. — J. L. ALLIE, L'argument de prescription dans le droit romain, en apologétique et en théologie dogmatique. Ottawa, 1940. — A. S. PEASE, Caeli enarrant : HThR 34 (1941) 163-300. — E. SCHARL, Recapitulatio mundi. Freiburg i. B., 1941, 120-131. — M. PELLEGRINO, L'elemento propagandistico e protettico negli apologeti greci del II° secolo : RFIC (1941) 1-18, 97-109. — P. PALAZZINI, Il monoteismo nei padri apostolici e negli apologistici del II° secolo. Rome, 1945. — M. PELLEGRINO, Studi sull' antica apologetica. Rome, 1947. — V. MONACHINO, Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del secondo secolo : Greg 32 (1951) 5-49, 187-222. — R. M. GRANT, The Chronology of the Greek Apologists : CV 9 (1955) 23-33.

QUADRATUS

Quadratus est le plus ancien des apologètes du christianisme. Tout ce que nous savons de lui nous vient d'Eusèbe. Celui-ci écrit à son sujet dans l'*Histoire Ecclésiastique* (4, 3, 1-2) : « Trajan ayant exercé le pouvoir pendant vingt ans entiers moins six mois, Aelius Hadrien reçoit la succession du pouvoir. C'est à ce dernier que Quadratus remit un discours qu'il lui avait adressé : il avait composé cette apologie en faveur de notre religion parce que certains hommes mauvais s'efforçaient de troubler les nôtres. On trouve encore maintenant ce livre chez beaucoup de nos frères et aussi chez nous. Il est possible d'y voir des preuves éclatantes de l'intelligence de l'auteur et de son exactitude apostolique. L'écrivain manifeste son antiquité parce qu'il raconte en propres termes : « *Les œuvres de notre Sauveur étaient toujours présentes, car elles étaient toujours véritables : ceux qu'il a guéris, ceux qui ont été ressuscités des morts n'ont pas été vus seulement au moment où ils ont été guéris et ressuscités, mais encore constamment présents; et cela non seulement pendant que le Sauveur vivait ici-bas, mais encore après sa mort. Ils ont été là pendant un long temps, de sorte que quelques-uns d'entre eux sont même arrivés jusqu'à nos temps.* » Ces paroles citées par Eusèbe comme venant des lèvres de Quadratus, constituent le seul et unique fragment qui subsiste de son apologie. Harris a supposé que les pseudo-Clémentines, les Actes de Ste Catherine du Sinaï, la chronique de Jean Malalas et le roman de Barlaam et Joasaph avaient incorporé des fragments de l'apologie de Quadratus, mais on a prouvé que cette hypothèse était fausse. Il est très probable que Quadratus présenta son apologie à l'empereur Hadrien durant le séjour de celui-ci en Asie-Mineure en 123-124 ou en 129. Il est difficile de prouver son identité avec le prophète et disciple des apôtres que mentionne Eusèbe (*Hist. eccl.*, 3, 37, 1; 5, 17, 2), mais ce serait une erreur absolue de l'identifier, comme fit Jérôme (*De vir. ill.* 19; *Ep.* 70, 4), à l'évêque Quadratus d'Athènes qui vécut sous le règne de Marc-Aurèle. La tentative d'Andriessen d'identifier l'apologie perdue de Quadratus avec l'épître à Diognète n'est pas convaincante.

J. C. TH. OTTO, Corpus apol. christ. IX, 33 sq. — A. HARNACK, Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten (TU, I, 1-2). Leipzig, 1882, 100-109. — TH. ZAHN, Der älteste Apologet des Christentums : NKZ 2 (1891) 281-287; *idem*, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 6. Erlangen, 1900, 41-53. — AMANN, DTC 13, 1429-1431; ANF 8, 749; EP 109. — J. R. HARRIS, The Apology of Quadratus : Exp 8th ser. 21 (1921) 147-160; *idem*, A New Christian Apology : Bull. John Rylands Library 7 (1923) 384-397; *idem*, The Quest for Quadratus : ibidem 8 (1924) 384-397. Cf. G. KRÜGER, ThLZ 48 (1923) 431 sq. — E. KLOSTERMANN und E. SEEBERG, Die Apologie der hl. Katharina. 1924. — ROBINSON, JThSt 25 (1924) 246-253. — P. ANDRIESSEN, L'Apologie de Quadratus conservée sous le nom d'Épître à Diognète : RTAM 13 (1946) 5-39, 25-149, 237-260; *idem*, L'Épilogue de l'Épître à Diognète : RTAM 14 (1947) 121-156; *idem*, The Authorship of the Epistula ad Diognetum : VC 1 (1947) 129-136; *idem*, Quadratus a-t-il été en Asie Mineure? SE 2 (1949) 44-54. — G. BARDY, Sur l'apologiste Quadratus : AIPh 9 (1949) 75-86. — R. M. GRANT, The Future of the Ante-Nicene Fathers : JR 30 (1950) 109-116. — P. ANDRIESSEN, Un prophète du Nouveau Testament : Bijdragen van de Phil. en Theol. Faculteiten der Nederl. Jezuieten 11 (1950) 140-150.

ARISTIDE D'ATHÈNES

La plus ancienne apologie qui nous ait été conservée est celle d'Aristide d'Athènes. Eusèbe écrit, après ses remarques sur Quadratus : « Aristide, lui aussi, qui était un fidèle de notre religion, a laissé comme Quadratus, en faveur de la foi, une

apologie qu'il avait adressée à Hadrien. Son ouvrage est également conservé jusqu'à présent chez un très grand nombre » (*Hist. eccl.*, 4, 3, 3). Un autre passage d'Eusèbe nous apprend qu'Aristide était un philosophe athénien. Longtemps on considéra son ouvrage comme perdu. Mais, à la joyeuse surprise des savants, les Mechitaristes de San Lazzaro de Venise publièrent en 1878 un manuscrit du Xe siècle, fragment arménien d'une apologie intitulée « A l'empereur Hadrien César, de la part du philosophe athénien Aristide ». Les savants considèrent pour la plupart que ce fragment représente un reste d'une traduction arménienne de l'apologie d'Aristide mentionnée par Eusèbe. Cette opinion devait trouver une confirmation inattendue. En 1889, Rendel Harris découvrit dans le monastère de Sainte-Catherine, au Mont Sinaï, une traduction syriaque complète de l'apologie. Celle-ci permit à J.-A. Robinson de démontrer que, non seulement il existait un texte grec, mais que celui-ci était édité depuis longtemps sous la forme d'un roman religieux se rapportant à Barlaam et Joasaph. L'auteur de ce roman, trouvé parmi les œuvres de S. Jean Damascène, donne cette Apologie comme l'œuvre d'un philosophe païen en faveur du christianisme. Ainsi, le texte nous est parvenu sous trois formes. La légende de Barlaam et Joasaph, que nous possédons en grec, fut composée non par l'abbé Euthyme d'Iberon au XIe siècle, comme le pensait P. Peeters, mais par Jean Damascène lui-même, comme F. Dœlger en a fait récemment une démonstration convaincante. Le manuscrit du monastère de Sainte-Catherine contenant la traduction syriaque, fut écrit probablement entre le VIe et le VIIe siècle, mais la traduction elle-même remonte environ à 350. On n'a pas pu encore déterminer de façon certaine la date de la traduction arménienne. Deux parties importantes du texte grec original (chapitres 5, ch. 6 et ch. 15, 6-16, 1) ont été publiés récemment à partir des papyri du British Museum. A l'aide de ces matériaux, il est possible de reconstituer le texte dans ses lignes principales.

Contenu.

L'introduction décrit l'être divin selon les formules stoïciennes. Elle nous apprend aussi qu'Aristide parvint à la connaissance du Créateur et conservateur de l'univers, par ses méditations sur l'ordre et l'harmonie du monde. Malgré la faiblesse de toute spéculation et discussion sur l'être divin, il est possible cependant de déterminer les attributs de la divinité de façon négative, jusqu'à un certain point tout au moins. La seule et unique notion correcte obtenue par cette voie, servira alors de pierre de touche pour éprouver les anciennes religions. L'auteur divise les hommes en quatre catégories d'après leurs religions respectives : les barbares, les Grecs, les juifs et les chrétiens. Les barbares adorent les quatre éléments. Mais le ciel, la terre, l'eau, le feu, l'air, le soleil, la lune, et finalement l'homme lui-même, sont tous des œuvres de Dieu. Ils n'eurent donc jamais aucun droit à l'honneur divin. Les Grecs adorent des dieux qui, par les faiblesses et les infamies qu'on leur prête, montrent eux-mêmes qu'ils n'ont rien de divin. Les juifs méritent le respect. Leur conception de la nature divine est plus pure et le niveau de leur morale supérieur. Mais ils rendirent plus d'hommages aux anges qu'à Dieu, et donnèrent plus d'importance aux côtés extérieurs du culte, tels que la circoncision, le jeûne, l'observation des jours de fête, qu'à l'adoration véritable. Les chrétiens seuls détiennent l'unique idée juste de Dieu, et « plus que toutes les nations du monde, ils ont trouvé la vérité. Car ils reconnaissent Dieu comme Créateur et auteur de toutes choses, dans le Fils unique, et dans le Saint-Esprit; et, en dehors de lui, ils n'adorent aucun autre dieu » (15). Le fait que les chrétiens adorent l'unique vrai Dieu se manifeste particulièrement dans la pureté de leur vie. Aristide loue celle-ci de la façon la plus digne :

> Ils ont les commandements de Jésus-Christ gravés dans leurs cœurs, et ils les observent dans l'attente de la résurrection des morts et de la vie du siècle à venir. Ils ne commettent ni adultère ni fornication. Ils ne portent pas de faux témoignages et ne convoitent pas les biens d'autrui. Ils honorent leurs pères et mères et aiment leur prochain. Ils rendent un jugement droit et ne font jamais aux autres ce qu'ils ne voudraient pas qu'on leur fît à eux-mêmes. Ils secourent ceux qui leur font mal et s'en font des amis. Ils sont empressés de faire du bien à leurs ennemis. Ils

sont paisibles et doux. Ils se gardent de toute relation illicite et de toute impureté. Ils ne méprisent pas la veuve et n'oppriment pas l'orphelin. Celui qui possède donne sans murmurer à celui qui n'a pas. S'ils voient un étranger, ils le recueillent sous leur toit, et se réjouissent à son sujet comme si c'était un véritable frère. Car ils se donnent le nom de frères, non selon la chair, mais selon l'esprit. Ils sont prêts à donner leur vie pour le Christ. Ils gardent ses commandements sans dévier, menant une vie juste et sainte, comme le Seigneur Dieu le leur a ordonné. Et ils lui rendent grâces à toute heure, pour toute nourriture, toute boisson et pour tous les autres biens. Vraiment, c'est là la voie de la vérité, qui conduit ceux qui s'y engagent au Royaume éternel promis par le Christ dans la vie à venir (15).

L'apologie d'Aristide est limitée dans sa perspective. Son style est sans recherche. Aucun art dans l'ordre ni la pensée. Cette simplicité pourtant lui confère une noblesse de ton. Aristide, comme d'un haut-lieu, contemple l'humanité dans son unité complexe. Il ressent profondément l'importance capitale et la mission sublime de la nouvelle religion. Avec une assurance chrétienne pleine de confiance, il aperçoit dans le petit troupeau des fidèles le peuple nouveau, la nouvelle race qui doit arracher le monde corrompu au marasme de l'immoralité :

> Toutes les autres nations dévient et se perdent. Marchant dans l'obscurité, elles choppent l'une contre l'autre, comme des hommes ivres (16). Je n'hésite pas à affirmer que le monde ne persévère dans l'existence que grâce aux prières et aux supplications des chrétiens.

Éditions : J. R. Harris, The Apology of Aristides on Behalf of the Christians from a Syriac Ms. Preserved on Mount Sinai Edited with an Introduction and Translation. With an Appendix Containing the Main Portion of the Original Greek Text by J. A. Robinson (Texts and Studies, 1, 1). 2e éd. Cambridge, 1893. — E. Hennecke, Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes (TU 4, 3). Leipzig, 1893. — R. Seeberg, Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben. Erlangen, 1894. — Pour les nouveaux fragments grecs voir Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri XV. London, 1922, n. 1778, et H. J. M. Milne, A New Fragment of the Apology of Aristides : JThSt 25 (1924) 73-77. — A. N. Modona, L'Apologia di Aristide ed il nuovo frammento d'Ossirinco : Bilychnis 19 (1922) I, 317-327. — J. de Zwaan, A Gap in the Recently Discovered Greek of the Apology of Aristides : HThR 18 (1925) 112-114. Cf. G. Krüger, ThLZ 1924, 47 sq. — A. d'Alès, RQH 100 (1924) 354-359.

Traductions : Anglaise : D. M. Kay, The Apology of Aristides the Philosopher, Translated from the Greek and from the Syriac Version : ANF 9, 263-279. — *Allemandes :* R. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben (TU 9, 1). Leipzig, 1892. — J. Schönfelder, Die Apologie des Aristides übersetzt : ThQ 74 (1892) 531-557. — K. Julius, BKV 12. Kempten, 1913. — *Italienne :* C. Vona, L'Apologia di Aristide, introd., versione dal siriaco e commento. Rome, 1950. — *Espagnole :* Padres Apologistas Griegos. Edicion bilingue (BAC 116). Madrid, 1954.

Études : J. R. Harris, The Newly Recovered Apology of Aristides : its Doctrine and Ethics. London, 1891. — M. Picard, L'apologie d'Aristide. Paris, 1892. — L. Lemme, Die Apologie des Aristides : Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 2 (1893) 303-340. — Pape, Die Predigt und das Brieffragment des Aristides (TU, 12, 2). Leipzig, 1894. — F. Lauchert, Ueber die Apologie des Aristides : Internationale Theologische Zeitschrift 2 (1894), 278-299. — E. Hora, Untersuchungen über die Apologie des Aristides (Gymnasialprogramm). Karlsbad, 1904. — J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig-Berlin, 1907. — F. Haase, Der Adressat der Aristidesapologie : ThQ (1917-1918) 422-429. — Ph. Friedrich : ZkTh (1919) 31-77. — M. Fermi, L'apologia di Aristide e la lettera a Diogneto : PR 1 (1925) 451-545. — I. P. Bock, Quibus rationibus suadeatur identitas apologetae Aristidis et auctoris Epistolae ad Diognetum : BS 9 (1931) 1-16. — R. L. Wolff, The Apology of Aristides. A Re-examination : HThR 30 (1937) 233-248. — G. Lazzati, Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell' Apologia di Aristide : SC 66 (1938) 35-61. — B. Altaner, Aristides : RAC (1943) 652-654. — W. Hunger, Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift : Schol 20-24 (1949) 390-400. — F. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des Johannes von Damaskos (Studia Patristica Byzantina 1). Ettal, 1953.

ARISTON DE PELLA

Le premier apologète qui défendit le christianisme dans un écrit contre le *Judaïsme,* serait Ariston de Pella. Il est l'auteur d'une *Discussion entre Jason et Papiscus au sujet du Christ,* qui, malheureusement, est perdue. Jason est un judéo-chrétien, et Papiscus un juif d'Alexandrie en Égypte. Origène nous

apprend que le philosophe païen Celse attaqua cette apologie dans son *Discours Véritable*, reprochant à l'auteur sa prédilection pour l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament. Origène défend le court traité. Il souligne que celui-ci s'adressait à des gens ordinaires, et qu'il était injuste qu'un esprit éclairé en fasse un commentaire malveillant. D'après Origène (*Contra Celsum*, 4, 52), cette apologie rapporte « comment un chrétien, à l'aide des écrits juifs (l'Ancien Testament) mène une discussion avec un juif et démontre que les prophéties intéressant le Christ trouvent leur accomplissement en Jésus, tandis que l'autre tient résolument et habilement le rôle du juif dans la controverse ». A la fin de la discussion, le juif Papiscus reconnaît le Christ pour le Fils de Dieu et demande le baptême. Un fragment d'une traduction latine également perdue rapporte la même histoire. Ce fragment, faussement attribué à Cyprien sous le titre de *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, était en réalité la préface de la traduction latine. Ariston dut composer son ouvrage vers 140. L'exégèse allégorique, et le fait que Papiscus était citoyen d'Alexandrie, indiquent cette ville comme lieu d'origine.

OTTO IX, 349-363. — B. P. PRATTEN, Aristo of Pella : ANF 8, 749-750. — A. C. MCGIFFERT, A Dialogue between a Christian and a Jew, Entitled ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν (Diss.). New York, 1889. — E. J. GOODSPEED, Papiscus and Philo : The American Journal of Theology 4 (1900) 796-802. — F. C. CONYBEARE, The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila (Anecdota Oxoniensia, Classical Series 8). Oxford, 1898. — D. TAMILIA, De Timothei Christiani et Aquilae Iudaei dialogo. Rome, 1901. — E. J. GOODSPEED, The Dialogue of Timothy and Aquila. Two Unpublished Manuscripts : JBL 24 (1905) 28-78. — A. B. HULEN, The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Arguments against Christianity : JBL 51 (1932) 58-70. — A. L. WILLIAMS, Adversus Judaeos. A Bird's-eye View of Christian Apology until the Renaissance. Cambridge, 1935, 28-30.

SAINT JUSTIN

Le plus important des apologistes grecs du IIe siècle et l'une des plus nobles personnalités de l'ancienne littérature chrétienne est certainement Justin le Martyr. Il naquit à Flavia

Néapolis, anciennement Sichem, en Palestine. Ses parents étaient païens. Lui-même nous apprend (*Dialog.* 2-8) qu'il se mit à l'école d'un stoïcien, puis d'un péripatéticien et finalement d'un pythagoricien. Mais aucun de ces philosophes ne put ni le convaincre ni le satisfaire. Le stoïcien échoua, car il ne lui donnait aucune explication sur l'être de Dieu. Le péripatéticien insista très malencontreusement pour que Justin lui paye ses leçons tout de suite. Celui-ci répondit en se détournant de son enseignement. Le pythagoricien lui demanda d'apprendre auparavant la musique, l'astronomie et la géométrie. Mais Justin n'avait aucun goût pour ces études. Le platonicien, par contre, le retint pour un temps, jusqu'à ce que, se promenant sur le rivage de la mer, il fît la rencontre d'un vieillard. Celui-ci, après l'avoir persuadé que la philosophie platonicienne ne pouvait satisfaire le cœur de l'homme, attira son attention sur les « prophètes qui seuls ont annoncé la vérité ». « Il me dit toutes ces choses, relate Justin, et beaucoup d'autres encore qu'il n'est pas le moment de rapporter maintenant, et il s'en alla en me recommandant de les méditer. Et je ne l'ai plus revu. Mais un feu subitement s'alluma dans mon âme; je fus pris d'amour pour les prophètes et pour ces hommes amis du Christ; et réfléchissant en moi-même à toutes ces paroles, je trouvai que cette philosophie était la seule vraie et profitable. Voilà comment et pourquoi je suis philosophe. Je voudrais que chacun ait les mêmes sentiments que les miens, et ne s'écarte pas de la doctrine du Sauveur » (*Dial.* 8). La recherche de la vérité l'avait amené au christianisme. Le mépris héroïque des chrétiens pour la mort, avoue-t-il aussi, joua un rôle important dans sa conversion : « Moi-même, lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans l'amour des plaisirs » (*Apol.*, 2, 12). La recherche honnête de la vérité, la prière humble l'amenèrent à accepter la foi du Christ : « Voyant que pour détourner les autres hommes, les mauvais démons jetaient ainsi le discrédit sur la doctrine divine des chrétiens, je me moquai et des mensonges, et des calomnies et de l'opinion de la multitude. Et je confesse que je priai et à la fois m'efforçai de tout mon

pouvoir d'être trouvé chrétien » (*Apol.*, 2, 13). Après sa conversion qui eut lieu probablement à Éphèse, il consacra sa vie à la défense de la foi chrétienne. Revêtu du *pallium*, le manteau que portaient les philosophes grecs, il se mit à voyager comme professeur itinérant. Il arriva à Rome sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161) et y fonda une école. Il compta parmi ses élèves Tatien qui devait plus tard devenir un apologiste. Il y rencontra aussi un adversaire passionné, dans la personne du philosophe cynique Crescens qu'il avait accusé d'ignorance. Nous possédons un récit authentique de sa mort dans le *Martyrium S. Justini et Sociorum*, qui s'appuie sur un rapport officiel du tribunal. D'après ce document, S. Justin et six compagnons furent décapités, probablement en 165, sous le préfectorat de Junius Rusticus (163-167) (cf. plus haut, p. 202).

Ses écrits.

Justin fut un écrivain fécond. Mais trois seulement de ses ouvrages parmi ceux que connaissait Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 18), sont parvenus jusqu'à nous. Ils sont contenus dans un unique manuscrit de qualité médiocre, copié en 1364 (Paris, n° 450). Ce sont les deux *Apologies* contre les païens et le *Dialogue avec le Juif Tryphon*. Le style est loin d'être agréable. N'ayant pas l'habitude de suivre un plan déterminé, l'auteur se laisse aller à l'inspiration du moment. Il fait des digressions. La suite des idées se trouve interrompue. Il aime les phrases qui traînent en longueur. En général, sa manière de s'exprimer manque de force et atteint rarement l'éloquence ou la chaleur. Néanmoins, malgré toutes ces imperfections, les écrits de Justin exercent un attrait irrésistible. On y découvre une âme ouverte et droite, qui cherche à comprendre son adversaire. Justin croyait « que tout homme qui peut dire la vérité et ne le fait pas, sera jugé par Dieu » (*Dial.*, 82). Il est le premier écrivain ecclésiastique qui tente de jeter un pont entre le christianisme et la philosophie païenne.

C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Breslau, 1840-1842. — B. Aubé, Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au IIe siècle. Saint Justin philosophe et martyr. Paris, 1861. — K. v. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus : Jahrbücher für deutsche Theologie 12 (1867) 60-119. — M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen, 1878. — A. Stählin, Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler. Leipzig, 1880. — Ch. E. Freppel, Les Apologistes chrétiens au IIe siècle. Saint Justin. 3e éd. Paris, 1886. — H. Scott, Justin : Dictionary of Christian Biography 3 (1882) 560-587. — W. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers. Leipzig, 1893. — G. T. Purves, The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity. New York, 1889. — J. Wolny, Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer (Progr.). Vienna, 1897. — A. Feder, Justin der Märtyrer und die altchristliche Bussdisziplin : ZKTh 29 (1905) 758-761. — J. Rivière, Saint Justin et les apologistes du second siècle. Paris, 1907. — J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig-Berlin, 1907, 97-104. — A. Béry, Saint Justin, sa vie et sa doctrine. Paris, 1911. — M.-J. Lagrange, Saint Justin. 3e éd. Paris, 1914. — C. C. Martindale, St. Justin the Martyr. London, 1921. — E. R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr. Jena, 1923. Cf. A. Feder, ThR 23 (1924) 209 sq. — G. Bardy, Justin : DTC 8 (1925) 2228-2277. — J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, II. Paris, 1928. — E. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Martyrers. Diss. Kiel, 1939. — E. Seeberg, Geschichte und Geschichtsanschauung dargestellt in altchristlichen Geschichtsvorstellungen : ZKG 40 (1941) 309-331. — G. Bardy, La conversion dans les premiers siècles chrétiens : Année théologique 2 (1941) 89-106, 206-232. — A. Quacquarelli, La storia nella concezione di S. Giustino : Rass. Sc. fil. 6 (1953) 326-339.

I. LES APOLOGIES DE S. JUSTIN

Les écrits les plus importants de Justin sont ses deux apologies. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 18) les commente en ces termes :

> Justin nous a laissé un très grand nombre d'ouvrages qui témoignent d'un esprit cultivé et zélé pour les choses divines et qui sont remplis de toute utilité. Nous y renverrons ceux qui aiment apprendre, après avoir cité utilement ceux qui sont venus à notre connaissance.
>
> D'abord, il y a de lui un discours adressé à Antonin surnommé le Pieux et à ses enfants et au Sénat des Romains, en faveur de nos doctrines; puis celui qui renferme une deuxième apologie en faveur de notre foi et qui est adressé au successeur et homonyme de l'empereur précédemment nommé, Antonin Verus.

Nous possédons, en effet, deux Apologies de S. Justin. Dans

le manuscrit, la plus longue, comprenant soixante-huit chapitres, est adressée à Antonin le Pieux. La plus courte, de quinze chapitres, l'est au Sénat Romain. Pour E. Schwartz, la seconde ne serait que la conclusion de la première. Le fait qu'Eusèbe parle de deux apologies explique peut-être le partage dans le manuscrit. La conclusion placée au début aurait ainsi formé un écrit indépendant. La plupart des savants admettent aujourd'hui que cette seconde apologie n'était à l'origine qu'un appendice ou un supplément plus récent ajouté à la première. Il faut probablement chercher son occasion dans les événements qui eurent lieu sous le préfet Urbicus et par le récit desquels elle débute. Les deux écrits sont adressés à Antonin le Pieux (138-161). S. Justin dut les composer entre 148 et 161, car il observe (*Apologie* 1, 46) que : « le Christ est né il y a 150 ans, sous Quirinius ». Elles furent écrites à Rome.

1. *La Première Apologie.*

A. Dans l'introduction (chapitres 1-3), Justin, au nom des chrétiens, prie l'empereur de prendre leur cas personnellement en mains et de juger par lui-même, sans se laisser égarer par les préventions ni les haines de la populace.

B. La partie principale se divise en deux sections.

1. La première section (ch. 4-12) condamne l'attitude officielle à l'égard des chrétiens. L'auteur y critique la procédure judiciaire suivie régulièrement par le gouvernement contre ses coreligionnaires, et à propos des accusations mensongères lancées contre eux. Il proteste contre l'action insensée des autorités, lorsqu'elles punissent le simple aveu de christianisme. Le nom de « chrétien », comme celui de « philosophe », n'est pas une preuve de culpabilité ou d'innocence. Le châtiment ne peut être imposé que pour des crimes dont le prévenu a été convaincu. Or les crimes dont on a accusé les chrétiens sont de pures calomnies. Ceux-ci ne sont pas des athées. S'ils refusent d'adorer les dieux, ils n'agissent ainsi que parce qu'il est stupide de vénérer de telles divinités. Leurs croyances eschatologiques et leur crainte du châtiment éternel les retiennent de faire le mal et font d'eux les meilleurs soutiens du gouvernement.

2. La seconde partie (ch. 13-67) passe à la justification de la religion chrétienne. Elle décrit d'une façon particulièrement détaillée sa doctrine, son culte, son fondement historique et les raisons que l'on a d'y souscrire.

La doctrine dogmatique et morale des chrétiens.

Les prophéties divines permettent de prouver que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et le fondateur de la religion chrétienne. Le Sauveur a fondé celle-ci selon la volonté de Dieu, afin de transformer et de restaurer l'humanité. Les démons ont imité en les singeant les prophéties de l'Ancien Testament dans les rites des mystères païens. Ceci explique beaucoup de ressemblances entre la religion chrétienne et les formes de culte païennes. De même, les philosophes, Platon par exemple, ont fait des emprunts à l'Ancien Testament. Il n'est donc pas étonnant de découvrir des idées chrétiennes dans le platonisme.

Le culte chrétien.

L'auteur décrit ici le sacrement du baptême, la liturgie eucharistique et la vie sociale des chrétiens.

C. La conclusion (ch. 68) est un grave avertissement à l'empereur. A la fin de la première apologie vient s'ajouter le rescrit adressé vers 125 par l'empereur Hadrien au proconsul d'Asie, Minucius Fundanus. Ce document est de la plus haute importance pour l'histoire de l'Église. Il émet quatre règles fixant une procédure judiciaire plus équitable et plus correcte contre les chrétiens :

1. Les chrétiens doivent être condamnés suivant une procédure régulière devant une cour criminelle.
2. Une condamnation ne peut être portée s'il n'est prouvé que les prévenus ont offensé les lois romaines.
3. Le châtiment doit être proportionné à la nature et au degré de leurs crimes.
4. Toute fausse accusation doit être punie sévèrement.

D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 8, 8), Justin incorpora à son apologie ce document dans son texte latin original. Eusèbe le traduisit en grec et le fit entrer dans son *Histoire Ecclésiastique* (4, 9).

2. *La Seconde Apologie.*

Cet écrit s'ouvre sur un événement récent. Le préfet de Rome, Urbicus, avait fait décapiter trois chrétiens sans autre raison que leur simple aveu de christianisme. Justin fait directement appel à l'opinion publique romaine, protestant de nouveau contre ces sévérités injustifiables, et réfutant diverses critiques. Il répond, par exemple, à la question ironique des païens demandant pourquoi les chrétiens interdisent le suicide qui leur permettrait de retrouver leur Dieu au plus vite : « Agir ainsi, c'est aller contre la volonté de Dieu. Devant les juges, nous ne nions pas, parce que nous avons conscience de n'être pas coupables ; nous regardons comme une impiété de ne pas dire en tout la vérité » (*Apol.*, 2, 4). Les persécutions sont dues à l'instigation des démons qui haïssent la vérité et la vertu. Les mêmes ennemis avaient déjà tourmenté les justes de l'Ancien Testament et du monde païen. Mais ils n'auraient aucun pouvoir sur les chrétiens, si Dieu n'avait pas voulu conduire ses disciples par les épreuves et les difficultés à la vertu et à la récompense, par la mort et la destruction à la vie et au bonheur éternels. En même temps, les persécutions donnent aux chrétiens l'occasion de démontrer d'une manière impressionnante la supériorité de leur religion sur le paganisme. A la fin, il supplie encore l'empereur, lorsqu'il jugera les chrétiens, de ne se laisser guider que par la justice, la piété et l'amour de la vérité.

Éditions séparées : A. W. F. BLUNT, The Apologies of Justin Martyr. Cambridge, 1891. — B. L. GILDERSLEEVE, The Apologies of Justin Martyr. New York, 1904. — G. RAUSCHEN, S. Justini Apologiae duae (FP 2). 2ᵉ éd. Bonn, 1911. — J. M. PFÄTTISCH, Justinus des Philosophen und Märtyrers Apologien. Teil 1 : Text; Teil II : Kommentar. Münster, 1912. — G. KRÜGER, Die Apologien Justins des Märtyrers (SQ 1). 4ᵉ éd. Freiburg i. B., 1915. — S. FRASCA, S. Justinus, Apologie. Testo, versione, introd. (Corona patrum salesiana, Ser. greca T. III). Turin, 1938.

Traductions : Anglaise : ANF 1, 159-193. — *Française :* L. PAUTIGNY, Les Apologies (Textes et Documents 1). Paris, 1904. — *Italiennes :* La prima polemica cristiana. Florence, 1929. — S. FRASCA, l. c. — *Allemandes :* H. VEIL, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Strasbourg, 1904. — G. RAUSCHEN, BKV² 13. Kempten, 1913.

Études : G. BARDY, DTC 8, 2228-2277. — E. SCHWARTZ, Observationes

prof. et sacrae : Index lectionum von Rostock f. das S.-Sem. 1888, 10-16. — B. GRUNDL, De interpolationibus ex S. Justini phil. et mart. Apologia secunda expungendis (progr.). Vienna, 1891. — F. EMMERICH, De Justini phil. et mart. Apologia altera (Diss.). Münster, 1896. — TH. W. WEHOFER, Die Apologie Justins des Phil. und Märt. in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. (RQ Suppl. 6). Rome, 1897. — P. WILLM, Justin Martyr et son apologétique (thèse). Montauban, 1897. — G. RAUSCHEN, Die formale Seite der Apologien Justins : ThQ 81 (1889) 188-206. — K. HUBIK, Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Wien, 1912. — W. JEHNE, Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers (Diss.). Leipzig, 1914. — R. GANSZYNIEC, De Justini M. Ap. II : Eos 23 (1918) 55-65. Cf. H. KOCH, ThLZ (1921) 276. — A. FEDER, PhW (1918) 597 sq. — J. P. ARENDZEN, Apol. I 15 (Divorce, etc.) : JThSt 20 (1919) 231 sq. — RAHLFS, ZNW (1921) 191 sq. — F. H. COLSON, Notes on Justin Martyr's Apology I : JThSt 23 (1922) 161-171. — R. GANSZYNIEC, Die Apologie und der Libellus Justins des Märtyrers : OC 10-11 (1923) 56-76. — B. CAPELLE, Le rescrit d'Hadrien et saint Justin : RB 39 (1927) 365-368. — P. DEBOUXTHAY, Notes sur saint Justin : RBPh 8 (1929) 1193-1195. — J. MOFFAT, Two Notes on Ignatius and Justin Martyr : HThR 23 (1930) 155 sq. — W. v. LOEWENICH, Das Johannesverständnis des zweiten Jahrhunderts. Giessen, 1932, 39-50. — U. HÜNTEMANN, Zur Kompositionstechnik Justins. Analyse seiner ersten Apologie : ThGl 25 (1933) 410-428. — P. PANTALEO, Dogma e disciplina : Religio 11 (1935) 231-238. — R. STAHLER, Justin Martyr et l'apologétique (thèse). Genève, 1935. — E. R. BUCKLEY, Justin Martyr's Quotations from the Synoptic Tradition : JThSt 36 (1935) 173-176. — C. C. RICHARDSON, The Meaning of πολιτευταί in Justin I Apol. 65, 1 : HThR 29 (1936) 89-91. — W. A. VAN ES, De grond van het schriftgeloof bij de apologeten van de tweede eeuw. Justinus Martyr, de beide Apologieën : Gereformeerd Theol. Tijdschrift 34 (1933) 194-226; 35 (1934) 282-310; 37 (1936) 113-142. — W. SCHMID, Die Textüberlieferung der Apologie Justins : ZNW (1941) 87-138. — M. PELLEGRINO, L'attualità dell' apologetica di S. Giustino : SC (1942) 130-140. — E. MASSAUX, Le texte du Sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par saint Justin : ETL 28 (1952) 411-448. — A. EHRHARDT, Justin Martyr's Two Apologies : JEH 4 (1953) 1-12.

II. LE DIALOGUE AVEC TRYPHON

Le *Dialogue avec Tryphon* est la plus ancienne apologie chrétienne que nous ayons contre les juifs. Malheureusement, nous ne possédons pas son texte complet. L'introduction et une grande partie du chapitre 74 sont perdues. Le Dialogue doit être postérieur aux Apologies, car le chapitre 120 donne une référence à la première d'entre elles. L'ouvrage rapporte

une discussion échelonnée sur deux jours, avec un juif instruit, probablement le rabbin Tarphon lui-même, que mentionne la Mishna. Cette conversation, d'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 18, 6), eut lieu à Éphèse. Justin dédia son écrit à un certain Marcus Pompeius. D'une longueur considérable, le Dialogue compte jusqu'à cent quarante-deux chapitres. Dans l'introduction (ch. 2-8), Justin rapporte en détails sa formation intellectuelle et sa conversion. La première partie de la section principale (ch. 9-47) expose le point de vue chrétien sur l'Ancien Testament. La Loi mosaïque n'eut qu'une autorité temporaire. Le christianisme est la nouvelle et éternelle loi de toute l'humanité. La seconde partie (ch. 48-108) justifie l'adoration du Christ comme Dieu. La troisième (ch. 109-142) prouve que les nations qui croient dans le Christ et suivent sa loi, représentent le Nouvel Israël et le véritable peuple élu de Dieu.

La méthode apologétique du Dialogue diffère de celle des Apologies, car Justin s'adresse à un genre totalement différent de lecteurs. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, il insiste sur l'Ancien Testament, et cite les prophètes afin de prouver que la vérité chrétienne existait dès avant le Christ. Un examen minutieux des citations qu'il donne de l'Ancien Testament montre que Justin accorde sa préférence aux passages traitant du rejet d'Israël et de l'élection des païens. Il est évident que le Dialogue n'est en aucune façon la copie exacte d'une discussion réelle relevée par des sténographes. Mais sa forme n'est pas non plus une convention littéraire. L'ouvrage semble composé à la suite de conversations et discussions véritables. Il est possible que ces échanges eurent lieu à Éphèse et soient contemporains de la guerre de Barchochba mentionnée dans les chapitres 1 et 9.

Édition : G. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index (Textes et Documents 8, 11) 2 vol. Paris, 1909. Cf. A. L. Feder, ThR (1911) 178 sq.

Traductions : Anglaises : A. C. Coxe, Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew : ANF 1, 194-270. — A. L. Williams, Justin Martyr, The Dialogue with Trypho (SPCK). London, 1931. — *Française :* G. Archambault, l. c. — *Allemande :* Ph. Häuser, BKV 33. Kempten, 1917, 1 sq.

Études : Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon : ZKG 8 (1886) 37-66. — M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen : Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 55 (1911) 565-585. — A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Kollation der Pariser Handschrift Nr. 450 (TU 39, 1 b). Leipzig, 1913. — E. Preuschen, Die Einheit von Justins Dialog gegen Trypho : ZNW 19 (1919-1920) 102-127. — L. Fonck, Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho : Bibl 2 (1921) 342-347. — G. Schlaeger, Die Unechtheit des Dialogus cum Tryphone : NTT 13 (1924) 117-143. — P. Keseling, Justins « Dialog gegen Trypho » (cap. 1-10) und Platons « Protagoras » : RhM 75 (1926) 223-229. — F. C. Burkitt, Justin Martyr and Jeremiah XI, 19 : JThSt 33 (1932) 371-374. — A. B. Hulen, The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Argument against Christianity : JBL 51 (1932) 58-70. — M. Simon, Sur deux hérésies juives mentionnées par Justin Martyr : RHPR (1938) 54-58. — Z. K. Vysoky, Un prétendu souvenir autobiographique de saint Justin : Listy Filologicke (1938) 435-440. — G. Mercati, Note bibliche : Bibl (1941) 339-366 : Un frammento nuovo del Dialogo di S. Giustino. — K. Thieme, Kirche und Synagoge.Olten, 1945. — L. Alfonsi, Nota giustinea : Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 46-48. — R. Wilde, The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries. Diss. Washington, 1949, 105-130. — H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949. — M. M. Sagnard, Y a-t-il un plan du Dialogue avec Tryphon ? : Mélanges J. de Ghellinck I. Gembloux, 1951, 171-182.

III. LES ÉCRITS PERDUS

En plus des Apologies et du Dialogue, Justin composa un grand nombre d'autres écrits qui ont disparu. Il n'en subsiste rien de plus que le titre ou de courts fragments. L'auteur en mentionne un lui-même, Irénée un autre, Eusèbe une longue liste. Les écrivains postérieurs en citent encore d'autres. Au total, nous connaissons les œuvres suivantes :

A. Le *Liber contra omnes Haereses*, mentionné par Justin lui-même, cf. *Apologie*, 1, 26.

B. L'écrit *Contre Marcion*, utilisé par Irénée (*Adv. Haer.*, 4, 6, 2) et mentionné par Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 11, 8 sq.).

F. Loofs, Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenäus. Leipzig, 1930, 225 sq., 339-374. — J. A. Robinson, On a Quotation from Justin Martyr in Irenaeus : JThSt 31 (1930) 374-378. — M. Müller, Untersuchungen zum Carmen adv. Marcionitas. Diss. Würzburg, 1936, 74-87. — E. Barnikol, Verfasste oder

benutzte Justin das um 140 entstandene, erste antimarcionitische Syntagma gegen die Häresien? : ThJ 6 (1938) 17-19. — T. Ruesch, Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus von Lyon. Zürich, 1952.

C. Le *Discours contre les Grecs,* dans lequel, selon Eusèbe (4, 18, 3), « après un long exposé de la plupart des questions qui sont posées par nous et par les philosophes grecs, Justin disserte sur la nature des démons ».

D. Une *Réfutation,* autre traité qui, d'après Eusèbe (4, 18, 4), était adressé aux Grecs.

E. *Sur la Souveraineté de Dieu,* « qu'il établit non seulement d'après nos Écritures, mais encore d'après les livres des Grecs » (*ibid.*).

F. *Sur l'âme.* Eusèbe (4, 18, 5) en donne le résumé suivant : « il développe différentes questions relatives à ce sujet, il rapporte les opinions des philosophes grecs; il promet de les contredire et d'exposer lui-même sa propre opinion dans un autre ouvrage. »

G. *Psautier.*

H. Les *Sacra Parallela* de S. Jean Damascène conservent trois fragments de son traité *Sur la résurrection.* Mais on a mis en doute leur authenticité.

G. Archambault, Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un περὶ ἀναστάσεως attribué à Justin l'apologiste : RPh 29 (1905) 73-93. — A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère. Paris, 1912, 267-275, 339-342. — F. Loofs, Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenäus. Leipzig, 1930, 211-257, 281-299. — F. R. M. Hitchcock, Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Ps.-Justin De Resurrectione : ZNW 36 (1938) 35-60. — W. Delius, Ps.-Justin, Ueber die Auferstehung : Theologia viatorum 4 (1952) 181-204.

Tous ces écrits sont perdus. Par contre, les manuscrits contiennent un certain nombre d'œuvres pseudo-justiniennes. Il faut remarquer que trois d'entre elles portent des titres qui ressemblent à ceux d'écrits authentiques disparus de Justin.

a. La *Cohortatio ad Graecos.* Sous la forme d'un discours, elle s'efforce de convaincre les Grecs au sujet de la vraie religion. Les conceptions des poètes grecs sur les dieux ne peuvent être admises. L'enseignement des philosophes relatif aux problèmes religieux est rempli de contradictions. Il faut chercher la vérité chez Moïse et les prophètes, qui sont antérieurs aux philosophes grecs. On peut cependant découvrir des traces de vérité sur Dieu chez les poètes et les philosophes grecs eux-mêmes. Mais le peu de bon qu'ils détiennent est un emprunt aux livres juifs. Dans son attitude à l'égard de la philosophie grecque, l'auteur de la *Cohortatio* diffère notablement de S. Justin. Cette raison seule suffirait à lui retirer l'attribution de l'ouvrage. Mais la *Cohortatio* est en outre bien supérieure au point de vue du style, et elle use d'un vocabulaire différent. Tout ceci constitue une preuve suffisante contre l'authenticité du traité. La *Cohortatio* date probablement du IIIe siècle. Elle comprend trente-huit chapitres. C'est le plus long des écrits attribués faussement à S. Justin.

L. Alfonsi, Traces du jeune Aristote dans la « Cohortatio ad Gentiles » faussement attribuée à Justin : VC 2 (1948) 65-88.

b. L'*Oratio ad Graecos* est bien plus courte, puisqu'elle ne compte que cinq chapitres. Son style est vivant et énergique, sa composition condensée et attrayante. Comme le montre le contenu, c'est une justification personnelle d'un Grec converti, une *Apologia pro vita sua.* L'auteur attaque l'immoralité des dieux tels que les dépeignent Homère et Hésiode. Il conclut par un appel enthousiaste à la conversion. Le style rhétorique et la connaissance approfondie de la mythologie grecque que manifeste l'ouvrage, excluent que S. Justin en soit l'auteur. L'*Oratio* date probablement de la première moitié du IIIe siècle. Il en existe deux recensions. La plus courte est conservée en grec. De la plus longue, compilée par un certain Ambroise, nous ne possédons qu'une traduction syriaque.

C. Bonner, The Sibyl and Bottle Imps : Quantalacumque. Studies presented to K. Lake. London, 1937, 1-8.

c. Le *De Monarchia* (6 chapitres) est un traité prouvant le monothéisme à l'aide de citations des plus célèbres poètes de la Grèce. La différence du style plaide contre l'attribution à S. Justin. De plus, Eusèbe décrit le *De Monarchia* authentique d'une manière qui ne s'accorde pas avec le contenu de notre traité.

Le manuscrit attribue encore à S. Justin un certain nombre d'autres écrits. Quatre d'entre eux se ressemblent tellement pour le langage et la doctrine théologique, qu'ils doivent appartenir au même auteur. Celui-ci paraît avoir vécu vers 400 et entretenu des relations avec la Syrie. Ces quatre traités sont :

a. *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos.* Il contient 61 questions et réponses sur des sujets historiques, dogmatiques, moraux et exégétiques.

b. *Quaestiones Christianorum ad Gentiles :* Les chrétiens posent aux païens cinq questions théologiques, auxquels ceux-ci répondent. Mais leurs réponses sont rejetées comme remplies de contradictions.

c. *Quaestiones Graecorum ad Christianos.* Ce traité contient quinze questions posées par les païens, et autant de réponses de la part des chrétiens, sur l'essence de Dieu, la résurrection des morts et d'autres dogmes chrétiens.

d. *Confutatio Quorumdam Aristotelicorum,* une réfutation en 65 paragraphes de doctrines d'Aristote au sujet de Dieu et de l'univers.

Jusqu'à présent, il reste impossible de découvrir l'auteur véritable de ces quatre récits. A. Harnack les attribue à Diodore de Tarse. D'autres à Théodoret de Cyr, à qui un manuscrit de Constantinople prête les *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos.* Mais nous n'avons aucune certitude pour faire de l'un comme de l'autre l'auteur de ces ouvrages.

En dehors de ces quatre écrits, les manuscrits attribuent à Justin les opuscules suivants :

a. *Expositio Fidei seu de Trinitate,* un exposé de la doctrine chrétienne de la Trinité. On a prouvé que l'auteur de ce texte est Théodoret de Cyr. Cette attribution a été faite par Sévère d'Antioche dans son *Contra impium grammaticum* (3, 1, 5).

J. Lebon, Restitutions à Théodoret de Cyr : RHE 26 (1930) 525-550. — M. Richard, L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse : RSPT 24 (1935) 83-106; *idem,* Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret : RSPT 25 (1936) 459-481. — R. V. Sellers, Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei, a Work of Theodoret : JThSt 46 (1945) 145-160. — F. L. Cross, Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei. A Further Note on the Ascription : JThSt 47 (1946) 57-58. — M. F. A. Brok, The Date of Theodoret's Expositio rectae fidei : JThSt N. S. 2 (1951) 178-183.

b. *Epistola ad Zenam et Serenum,* un guide détaillé d'ascèse chrétienne, avec des instructions sur les vertus de résignation et de sérénité, qui évoque un ouvrage de morale de la philosophie stoïcienne. P. Batiffol lui donne pour auteur Sisinnius de Constantinople, et pour date environ 400.

LA THÉOLOGIE DE S. JUSTIN

Dans l'analyse de la théologie de S. Justin, nous ne devons pas oublier que nous ne possédons pas de la plume de l'auteur une exposition complète et approfondie de la foi chrétienne. Il faut tenir compte de la perte de ses écrits proprement théologiques comme les traités *Sur la Souveraineté de Dieu, Sur l'Ame, De la Résurrection,* la *Réfutation de toutes les hérésies,* et le *Contre Marcion.* Les *Apologies* et le *Dialogue avec Tryphon* ne donnent pas un portrait fidèle du théologien. Les écrits anti-hérétiques disparus lui offraient davantage l'occasion d'aborder des questions doctrinales. Dans la défense de la foi contre les infidèles, il accentue plutôt l'appel à la raison. Il cherche les ressemblances entre l'enseignement de l'Église et celui des penseurs et des poètes grecs, afin de démontrer que le christianisme représente l'unique philosophie saine et bienfaisante. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer dans la théologie de Justin l'influence de la philosophie de Platon. Parmi tous les systèmes païens, c'est à la doctrine de celui-ci qu'il attribuait la valeur la plus haute.

1. *La notion de Dieu.*

La notion de Dieu chez Justin révèle déjà une tendance très marquée vers la philosophie platonicienne. Dieu est sans origine. D'où la conclusion : Dieu ne peut être nommé (ἄῤῥητος) :

> Le Créateur de l'univers n'a pas de nom, parce qu'il est non engendré. Recevoir un nom suppose en effet quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom. Ces mots Père, Dieu, Créateur, Seigneur et Maître, ne sont pas des noms, mais des appellations motivées par ses bienfaits et ses actions... le mot « Dieu » n'est pas un nom, mais une

approximation naturelle à l'homme pour désigner une chose inexplicable (2, 6).

Le meilleur nom qu'on puisse lui donner est celui de Père, car, étant le Créateur, il est en vérité le Père de toutes choses (πατὴρ τῶν ὅλων, ὁ πάντων πατήρ). Justin nie l'omniprésence substanti lle de Dieu. Dieu le Père habite, selon lui, dans les régions situées au-dessus du ciel. Il ne peut abandonner sa demeure. Aussi lui est-il impossible d'apparaître dans le monde :

> Dire que l'auteur et Père de l'univers aurait abandonné tout ce qui est au-dessus du ciel pour apparaître en un petit coin de la terre, personne, si peu d'esprit qu'il ait, ne l'oserait (*Dial.*, 60). — Car le Père indicible et Seigneur de tout ne va nulle part, ne se promène pas, ne dort ni ne se lève, mais à sa propre place, où qu'elle soit, il reste ; sa vue est perçante et son ouïe aussi, non par des yeux et des oreilles, mais par une puissance inexprimable. Il surveille tout, connaît tout, personne de nous ne lui échappe ; il ne se meut pas, aucun lieu ne le peut contenir, pas même le monde tout entier, car il était avant même que le monde fût fait. Comment donc ce Dieu parlerait-il à quelqu'un ou lui apparaîtrait-il, ou se montrerait-il dans le plus petit coin de la terre, alors que le peuple, sur le Sinaï n'a pas pu voir la gloire de son envoyé (*Dial.*, 127).

Mais si Dieu est transcendant et surpasse tous les êtres humains, il est nécessaire de jeter un pont sur l'abîme qui s'ouvre entre Dieu et l'homme. Ceci est le rôle du Logos. Le Logos est le médiateur entre Dieu le Père et le monde. Dieu ne communique avec le monde que par son intermédiaire, et il ne se révèle lui-même que par lui. Le Logos est donc le guide qui mène vers Dieu. Il est le maître de l'homme. A l'origine il habitait comme une puissance en Dieu. Mais, peu avant la création du monde, il émana et procéda de Dieu, et c'est lui qui créa le monde. Dans le *Dialogue,* Justin expose la génération du Logos à l'aide de deux images :

> De même que nous voyons que d'un premier feu s'en produit un autre, sans que soit diminué le feu où il s'est allumé, tandis qu'au contraire il reste le même, de même aussi le nouveau feu qui s'y est allumé se fait voir bien réel sans avoir diminué celui auquel il s'est allumé (*Dial.*, 61).

Une action procède d'un homme sans en amoindrir la substance. D'une manière analogue, il faut comprendre la génération du Verbe divin comme une procession à l'intérieur de Dieu.

Il semble que sur le point de la relation entre le Logos et le Père, Justin penche vers le subordinatianisme. Ceci devient une certitude dans *Apologie* 2, 6 :

> Son Fils, le seul qui soit appelé proprement Fils, le Logos existant avec lui et engendré avant la création, lorsque au commencement il ordonna par lui toutes choses, est appelé Christ, parce qu'il est oint et que Dieu a tout ordonné par lui.

Par conséquent le Logos, semble supposer Justin, n'acquit son indépendance extérieure qu'en vue de la création et du gouvernement du monde. Ce sont ses fonctions personnelles qui lui valurent son existence personnelle. Il est devenu une personne divine, mais subordonnée au Père (*Dial.*, 61).

La doctrine la plus importante de Justin est celle du Logos. Elle relie la philosophie païenne et le christianisme. Justin enseigne, en effet, que si le Logos divin n'apparut pleinement que dans le Christ seul, « une semence du logos » fut cependant répandue sur l'humanité entière. Tout être humain possède dans sa raison une semence (σπέρμα) du Logos. Ainsi, non seulement les prophètes de l'Ancien Testament, mais les philosophes païens eux-mêmes, ont porté dans leur âme une semence de Logos en puissance de germer. Justin cite comme exemple : Héraclite, Socrate et le philosophe stoïcien Musonius, qui vécurent selon les directives du Logos, le Verbe divin. Ces penseurs, en fait, étaient véritablement des chrétiens :

> Le Christ est le premier né de Dieu, son Logos, auquel tous les hommes participent : voilà ce que nous avons appris et ce que nous avons déclaré... Ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme, chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables (*Apologie,* 1, 46).

Il ne peut donc pas exister d'opposition entre le christianisme et la philosophie, parce que :

> Tout ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient, à nous chrétiens. Car après Dieu nous adorons et aimons le Logos né du Dieu non engendré et ineffable, puisqu'il s'est fait homme pour nous, afin de nous guérir de nos maux en y prenant part. Les écrivains ont pu voir indistinctement la vérité, grâce à la semence du Logos qui a été déposée en eux. Mais autre chose est de posséder une semence et une ressemblance proportionnée à ses facultés, autre chose l'objet même dont la participation et l'imitation procèdent de la grâce qui vient de lui (*Apologie*, 2, 13). Tous les principes justes que les philosophes et les législateurs ont découverts et exprimés, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement du Logos. C'est pour n'avoir pas connu tout le Logos, qui est le Christ, qu'ils se sont souvent contredits eux-mêmes. Ceux qui vécurent avant le Christ, et qui cherchèrent à la lumière de la raison humaine, à connaître et à se rendre compte des choses, furent mis en prison comme impies et indiscrets. Socrate qui s'y appliqua avec plus d'ardeur que personne, vit porter contre lui les mêmes accusations que nous. On disait qu'il introduisait des divinités nouvelles et qu'il ne croyait pas aux dieux admis dans la cité... C'est ce qu'a fait notre Christ par sa propre puissance. Personne ne crut Socrate jusqu'à mourir pour ce qu'il enseignait. Mais on crut dans le Christ que Socrate connut en partie, car il était et est le Logos qui est en tout homme (*Apologie*, 2, 10).

L. DUNCKER, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins des Martyrers. Göttingen, 1848. — D. H. WAUBERT DE PUISEAU, De Christologie van Justinus Martyr (Academisch proefschrift). Leiden, 1864. — L. PAUL, Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr : Jahrbücher für protestantische Theologie 12 (1886) 661-690; 16 (1890) 550-578; 17 (1891) 124-148. — F. BOSSE, Der präexistente Christus des Justinus Martyr (Diss.). Greifswald, 1891. — J. A. CRAMER, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht : ZNW 2 (1901) 300-330; *idem*, De Logosleer in de pleitreden van Justinus : Theol. Tijdschr. (1902) 114-159. — J. LEBLANC, Le logos de saint Justin : Annales de philosophie chrétienne 148 (1904) 191-197. — A. L. FEDER, Justins des

Märtyrers Lehre von Jesus Christus. Freiburg i. B., 1906. — J. RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption. Études critiques et doctrinales. Louvain, 1931, 79-86. — J. BARBEL, Christos Angelos. Bonn, 1941, 50-63. — J. LECLERCQ, L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin : Année théologique 7 (1946) 83-95. — B. KOMINIAK, The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin. Diss. Washington, 1948. — F. M. M. SAGNARD, Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne : RSPT 33 (1949) 162-169. — F. J. DÖLGER, Christus und « der Heiler » Asklepios bei Justinus : AC 6 (1950) 241-248. — E. BENZ, Christus und Sokrates in der alten Kirche : ZNW 43 (1950-1951) 195-223. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG (1951) 55-60.

Ainsi Justin donne une preuve métaphysique de l'existence, dans la philosophie païenne, de certains éléments de vérité. Mais il ajoute une preuve historique. Si les philosophes païens émirent beaucoup de propositions véridiques, c'est qu'ils en firent l'emprunt à la littérature des juifs, à l'Ancien Testament :

> Moïse est plus ancien même que tous les écrivains grecs. Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, et des autres doctrines semblables, ils en ont reçu les principes des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu les concevoir et les énoncer. Chez tous, il semble y avoir des semences de vérité (*Apologie*, 1, 44).

Mais seuls les chrétiens détiennent la vérité tout entière, car, dans le Christ qui leur est apparu, ils possèdent la vérité elle-même.

Pour les rapports de Justin avec la philosophie grecque, voir : C. CLEMEN, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Leipzig, 1890. — E. DE FAYE, De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr : Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 7 (1896) 169-187. — W. LIESE, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie : ZKTh 26 (1902) 560-570. — J. M. PFÄTTISCH, Christus und Sokrates bei Justin : ThQ 90 (1908) 503-524; *idem*, Platons Einfluss auf die Theologie Justins : Der Katholik 89 (1909) 401-419; *idem*, Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (FLDG, 10, 1). Paderborn, 1910. — G. BARDY, Saint Justin et la philosophie stoïcienne : RSR 13 (1923) 491-510; 14 (1924) 33-45. — P. KESELING, Justins « Dialog gegen Trypho » c. 1-10 und Platons « Pro-

tagoras » : RhM 75 (1926) 223-229. — V. STEGMANN, Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte : Die Welt als Geschichte (1941) 295-330. — L. ALFONSI, Ricerche sull'Aristotele perduto : Rivista critica di storia della filosofia 1 (1946) 226-234. — G. BARDY, « Philosophie et Philosophe » dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles : RAM 25 (1949) 97-108. — W. SCHMID, Frühe Apologetik und Platonismus : Festschrift O. Regenbogen. Heidelberg, 1952, 163-182. — C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus (Diss. Kiel), Berlin, 1953.

2. *Marie et Ève.*

Justin est le premier auteur qui ajoute une contrepartie au parallèle paulinien entre le Christ et Adam, en opposant Marie et Ève. Dans le Dialogue (100), il écrit :

> Nous comprenons enfin qu'il s'est fait homme par la Vierge, de sorte que c'est par la voie qu'elle avait commencé que prit fin aussi la désobéissance venue du serpent. Ève était vierge, sans corruption : en concevant la parole du serpent, elle enfantait désobéissance et mort. Or la Vierge Marie conçut foi et joie lorsque l'ange Gabriel lui annonça la bonne nouvelle que l'Esprit du Seigneur viendrait sur elle, et que la Puissance du Très-Haut la couvrirait de son ombre, et qu'à cause de cela l'Être saint qui devait naître d'elle serait Fils de Dieu ; et elle répondit : « Qu'il m'arrive selon ta parole. » Il fut donc enfanté par elle, celui dont, nous l'avons montré, parlent tant d'Écritures, celui par qui Dieu détruit le serpent avec les anges et les hommes qui lui ressemblent.

W. STAERK, Eva-Maria. Ein Beitrag zur Denk- und Sprechweise der altkirchlichen Christologie : ZNW 33 (1934) 97-104. — A. MUELLER, Ecclesia-Maria (Paradosis 5). Fribourg, 1951. — J. MICHL, Der Weibessame (Gen., 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung : Bibl 33 (1952) 371-401, 476-505.

3. *Anges et démons.*

Justin est encore l'un des premiers auteurs chrétiens qui atteste le culte des anges : « Avec lui nous vénérons, nous adorons... l'armée des autres bons anges qui l'escortent et lui ressemblent, et l'Esprit prophétique (*Apol.*, 1, 6).

Du ciel, ils prennent soin de tous les êtres humains : « Il a

confié le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel aux anges qu'il a mis à leur tête (*Apol.*, 2, 5).

Justin attribue aux anges, en dépit de leur nature spirituelle, un corps analogue au corps humain : « Il est évident qu'ils sont nourris dans les cieux, bien qu'ils ne soient point nourris de la même nourriture dont nous autres, les hommes, nous nous nourrissons, car l'Écriture, à propos de la manne que vos Pères ont mangée dans le désert, dit : « Qu'ils mangeaient du pain des anges » (*Dial.*, 57).

Le fait que S. Justin attribue un corps aux anges, s'explique par sa manière de concevoir la chute angélique. Leur péché consista en rapports sexuels avec des femmes de race humaine : « Les anges, violant cet ordre, ont cherché le commerce des femmes et ont engendré des enfants que nous appelons les démons » (*Apol.*, 2, 5).

Le châtiment des démons dans le feu éternel aura lieu après le retour du Christ (*Apol.*, 1, 28). Ils ont donc la possibilité, maintenant encore, de détourner et de séduire l'homme. Tous leurs efforts, après la venue du Christ, tendent à empêcher la conversion de l'homme à Dieu et au Logos (*Apol.*, 1, 26, 54, 57, 62). La preuve en est que les hérétiques, instruments des démons, enseignent un dieu autre que le Père et le Fils. Les démons ont aveuglé les juifs et les ont excités à infliger toutes ces souffrances au Logos apparu en Jésus. Mais, sachant que le Christ enverrait la plupart de ses disciples parmi les païens, ils se sont montrés spécialement actifs pour ruiner ses chances auprès de ceux-ci. Justin explique l'effet du nom de Jésus sur les démons dans un passage intéressant sous ce rapport :

> Nous l'appelons l' « aide » et le « Rédempteur », lui dont la seule force du nom fait trembler les démons ; aujourd'hui, ils sont conjurés et soumis par le nom de Jésus-Christ, le crucifié du temps de Ponce-Pilate, lequel fut procurateur de Judée ; si bien qu'il apparaît à tous que le Père lui a donné une puissance telle que les démons sont soumis à son nom (*Dial.*, 30).

F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie (FLDG

12, 3). Paderborn, 1914, 1-35. — J. Daniélou, Les Anges et leur mission. Chevetogne, 1952.

4. *Péché originel et déification.*

Justin estime que tout être humain est capable de déification. Au moins, fut-ce le cas au début de la création. Mais nos premiers parents péchèrent et attirèrent sur eux la mort. Aujourd'hui, au contraire, tout homme a retrouvé le pouvoir de devenir Dieu :

> Ils sont devenus, comme Dieu, impassibles et immortels, tant qu'ils gardent ses commandements, et jugés dignes par lui d'être appelés ses fils, et ils se préparent à eux-mêmes la mort suivant l'exemple d'Adam et d'Ève; aussi je vous accorde la traduction que vous voulez du psaume 81. Et ainsi est-il démontré qu'ils ont été jugés dignes de pouvoir tous devenir des fils du Très-Haut, et qu'ils seront jugés et condamnés à cause d'eux-mêmes, comme Adam et Ève (*Dial.*, 124).

L. Duncker, Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Part I (Justinus Martyr). Göttingen, 1884. — B. Antoniades, Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου ἀνθρωπολογία : Ἀρχεῖον φιλοσοφίας (1930) 207 sq.

5. *Le baptême et l'eucharistie.*

La description que Justin donne de la liturgie du baptême et de l'eucharistie, à la fin de son Apologie, présente un intérêt exceptionnel. Il observe, à propos du baptême :

> Nous allons vous exposer maintenant comment, renouvelés par le Christ, nous nous sommes consacrés à Dieu. Si nous omettions ce point dans notre exposition, nous paraîtrions être en faute. Ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine promettent d'abord de vivre selon cette doctrine. Alors, nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu, dans le jeûne, la rémission de leurs péchés passés, et nous-mêmes, nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite, ils sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le père et maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau... Voici la doctrine que les apôtres nous ont transmise sur ce sujet. Lors de notre première génération, nous sommes engendrés sans le savoir et selon la loi de la nécessité, d'une semence humide, dans l'union mutuelle de nos parents, et nous venons au monde avec des habitudes mauvaises et des inclinations perverses. Pour que nous ne restions pas ainsi les enfants de la nécessité et de l'ignorance, mais de l'élection et de la connaissance, pour que nous obtenions la rémission de nos fautes passées, on invoque dans l'eau sur celui qui veut être régénéré et qui se repent de ses péchés le nom de Dieu, le père et le maître de l'univers. Et c'est cette dénomination seule que prononce le ministre qui conduit au bain celui qui doit être lavé... Cette ablution est appelée illumination, parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit illuminé. Et aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce-Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, est lavé celui qui est illuminé (*Apol.*, I, 61).

On trouve deux descriptions de la liturgie eucharistique dans l'Apologie de Justin. La première (ch. 65) rapporte la liturgie eucharistique des nouveaux baptisés. La seconde donne des précisions sur le service ordinaire du dimanche. Ce jour-là, la liturgie commence par une lecture tirée des évangiles canoniques, appelés ici explicitement « Mémoires des Apôtres », ou des livres des prophètes. Suit alors un sermon avec une application morale de ces lectures. Après quoi, la communauté prie pour les chrétiens et tous les autres hommes du monde entier. A la fin des prières, tous les membres de la communauté échangent le baiser de paix. On apporte ensuite au président, du pain, du vin et de l'eau. Il récite sur ces objets une prière de consécration. Les diacres distribuent les dons sacrés aux membres présents et on en emporte aux absents. Justin ajoute explicitement que ce ne sont ni un pain ordinaire, ni une boisson ordinaire, mais la chair et le sang de Jésus incarné.

Comme preuve, il cite les paroles de l'institution. La formulation de la prière eucharistique est laissée au président qui célèbre, mais Justin fait remarquer que la nourriture eucharistique est consacrée par une prière contenant les paroles mêmes du Christ. Il semble donc que, non seulement les termes mêmes de l'institution, mais encore le récit tout entier de celle-ci étaient une partie régulière de la prière consécratoire. On peut parler ainsi d'un type semi-fixé de liturgie, comportant des éléments réguliers, mais laissant place encore à la composition personnelle du prêtre consécrateur. Il est intéressant de constater que, dans la description du service eucharistique qui suit le sacrement du baptême, Justin ne mentionne pas la lecture scripturaire ni le sermon du président. Il semble que ceux-ci étaient omis à cause de la cérémonie baptismale qui précédait. Voici comment Justin décrit la messe des nouveaux baptisés :

> Quant à nous, après avoir ainsi lavé celui qui croit et qui s'est adjoint à ceux qui sont appelés frères, nous le conduisons dans le lieu où il sont assemblés. Nous faisons en commun des prières pour nous, pour celui qui vient d'être illuminé, pour tous les autres, en quelque lieu qu'ils soient, afin d'obtenir, avec la connaissance de la vérité, la grâce de pratiquer la vertu et de garder les commandements, pour mériter le salut éternel. Quand les prières sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix. Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour avoir été jugé digne de ces biens. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : *Amen. Amen* est un mot hébreu qui signifie : ainsi soit-il. Lorsque celui qui préside a fait l'eucharistie, et que tout le peuple a répondu, les ministres que nous appelons diacres font prendre à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents.
>
> Et nous appelons cet aliment eucharistie, et personne ne peut y prendre part, s'il ne croit à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération, et s'il ne vit selon les préceptes du Christ. Car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain commun et une boisson commune. De même que par la vertu du verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur a pris chair et sang pour notre salut, de même aussi l'aliment devenu eucharistie grâce à la prière formée par les paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre sang et nos chairs, est la chair et le sang de ce Jésus incarné : telle est notre doctrine. Les apôtres, dans leurs Mémoires, qu'on appelle évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et, ayant rendu grâces, il leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps. » Il prit de même le calice, et, ayant rendu grâces, il leur dit : « Ceci est mon sang. » Et il les leur donna à eux seuls (*Apologie*, I, 65, 66).

Justin décrit au chapitre 67 la messe habituelle du dimanche. Il explique le choix de ce jour pour l'assemblée liturgique régulière. C'est un jour sanctifié d'une manière spéciale, affirme-t-il, car il est celui où Dieu créa le monde et où le Christ ressuscita des morts :

> Le jour qu'on appelle le jour du Soleil, tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu : on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours pour avertir et exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements. Ensuite nous nous levons tous et prions ensemble à haute voix. Puis, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les eucharisties autant qu'il peut, et tout le peuple répond par l'acclamation *Amen*. Puis a lieu la distribution et le partage des eucharisties à chacun et l'on envoie leur part aux absents par le ministère des diacres. Ceux qui sont dans l'abondance, et qui veulent donner, donnent librement chacun ce qu'il veut, et ce qui est recueilli est remis à celui qui préside, et il assiste les orphelins, les veuves, ceux qui sont

dans le besoin, soit maladie, soit toute autre cause, les prisonniers, les étrangers de passage, en un mot, il porte secours à tous ceux qui sont dans le besoin. Nous nous assemblons tous le jour du soleil, parce que c'est le premier jour, où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde, et que, ce même jour, Jésus-Christ, notre Sauveur, ressuscita des morts (*Apologie,* I, 67).

Une vive discussion s'est élevée et dure toujours pour savoir si S. Justin considérait l'eucharistie comme un sacrifice. Le passage décisif se trouve dans le *Dialogue avec Tryphon* (ch. 41) :

> « Ma volonté n'est point en vous, dit le Seigneur, et je n'accepterai pas vos sacrifices de vos mains. C'est pourquoi dès le lever du soleil jusqu'au couchant, mon nom est glorifié parmi les nations, en tout lieu un sacrifice est offert en mon nom, sacrifice pur, car mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur, tandis que vous, vous le profanez » (*Mal.,* I, 10-12).
>
> Or, c'est des sacrifices que nous, les nations, lui offrons en tout lieu (c'est-à-dire du pain de l'eucharistie, et aussi de la coupe de l'eucharistie), qu'il parle alors à l'avance, disant que « nous glorifions son nom tandis que vous, vous le profanez ».

Il n'est pas douteux que Justin identifie ici nettement l'eucharistie avec le sacrifice prédit par Malachie. Il existe cependant d'autres passages où Justin paraît rejeter tout sacrifice. On lit par exemple dans le *Dialogue* (ch. 117) :

> Or, que des prières et des actions de grâces faites par des hommes dignes, soient les seuls parfaits sacrifices et les seuls agréables à Dieu, je l'affirme moi aussi.

Dans la première *Apologie,* chapitre 13, Justin émet une opinion analogue :

> La seule manière digne de lui de l'honorer, selon ce qu'il nous a enseigné, ce n'est pas de consumer par le feu les choses qu'il a faites pour notre subsistance, mais d'en user pour nous et d'en faire part aux pauvres, et de lui offrir nos hommages solennels et nos hymnes en actions de grâce pour la vie qu'il nous a donnée.

De ces remarques, on a conclu que Justin rejetait tout sacrifice et n'approuvait que celui de la prière, particulièrement de la prière eucharistique. Mais une telle interprétation ne rend pas justice à sa pensée. On ne peut saisir sa conception du sacrifice sans tenir compte de sa doctrine du Logos.

Ce que Justin rejette effectivement, c'est le sacrifice matériel, tel que le pratiquaient juifs et païens. Par sa conception du sacrifice, il tente de jeter un pont sur le fossé qui sépare la philosophie païenne et le christianisme. Son idée du Logos servait la même fin. L'idéal qu'il vise est la λογικὴ θυσία, l'*oblatio rationabilis,* le sacrifice spirituel que les philosophes grecs déclaraient l'unique forme de vénération digne de Dieu. Ici, comme dans le cas du Logos, le christianisme représente l'accomplissement d'un idéal philosophique, car il possède lui-même un tel sacrifice spirituel. C'est pourquoi Justin s'accorde avec les philosophes païens aussi bien qu'avec les prophètes de l'Ancien Testament, sur l'idée que les sacrifices extérieurs doivent être abolis. Il n'y a plus place dorénavant pour les sacrifices matériels sanglants. L'eucharistie représente le sacrifice spirituel longuement attendu, la λογικὴ θυσία, car le Logos lui-même en est la victime. L'identification par Justin de la λογικὴ θυσία et de l'eucharistie s'avéra extrêmement heureuse. En incorporant cette idée à la doctrine chrétienne, il acquit au christianisme les produits les plus élevés de la philosophie grecque, et souligna en même temps le caractère nouveau et unique du culte chrétien. Il retenait un sacrifice objectif, tout en mettant l'accent sur le côté spirituel du culte chrétien, qui confère à celui-ci sa supériorité sur tous les sacrifices païens ou juifs. Aussi l'expression *oblatio rationabilis* du canon de la messe romaine, rend-elle mieux que tout autre terme, la notion du sacrifice de Justin.

A. Harnack, Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin (TU, 7, 2). Leipzig, 1891. — F. X. Funk, Die Abendmahlselemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (FLDG, 3, 4). Mainz, 1903. — M. Goguel, L'Eucharistie des origines à Justin Martyr. Paris, 1909. — S. Salaville, La Liturgie décrite par saint Justin et l'épiclèse : EO 12 (1909) 129-136, 222-227. — F. Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff. München, 1909. — E. Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. 2e éd. Innsbruck, 1911. — O. Casel, Die Eucharistielehre des

hl. Justinus Martyr : Der Katholik 94 (1914) I, 153-176, 243-263, 331-355, 414-436. — J. Brinktrine, Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten (Freiburger Theologische Studien 21). Freiburg i. B., 1918, 85-105. — J. B. Thibaut, La Liturgie romaine. Paris, 1924, 38-56. — P. Batiffol, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation (Études d'histoire et de théologie positive, 2ᵉ sér.). 9ᵉ éd. Paris, 1930, 6-32. — J. N. Greiff, Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse : ThQ 113 (1932) 11-34.— J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 13-21, 337-339. — J. Beran, Quo sensu intelligenda sint verba S. Justini Martyris ὅση δύναμις αὐτῷ in I Apogia, n. 67 : DTP 39 (1936) 46-55. — O. Perler, Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66 : DT 18 (1940) 296-316. — St. Morson, St. Justin and the Eucharist : IER 79 (1943) 323-328. — J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Vienne, 1948, I, 30-34. — E. Ratcliff, Justin Martyr and Confirmation : Theology 51 (1948) 133-139. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 70-76. — E. C. Ratcliff, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora : JEH 1 (1950) 29-36, 125-134. — B. Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier. Uppsala, 1951. — C. W. Dugmore, Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers : JEH 2 (1951) 24-37. — J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I, 1. Freiburg i. B., 1955, 268-272.

6. *Idées eschatologiques.*

Du point de vue eschatologique, Justin partage les vues des millénaristes sur le millenium : « Pour moi et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie et agrandie » (*Dial.*, 80). Mais il est obligé d'admettre que tous les chrétiens ne partagent pas cette idée : « Beaucoup, par contre, même chrétiens de doctrine pure et pieuse, ne le reconnaissent pas, je te l'ai signalé » (*Dial.*, 80). Pour Justin, les âmes des défunts vont d'abord aux enfers, et y demeurent jusqu'à la fin du monde. Les seules exceptions sont les martyrs. Leurs âmes sont accueillies immédiatement dans le ciel. Mais, dans les enfers mêmes, les âmes des bons sont séparées de celles des mauvais. Elles se réjouissent en attendant leur salut éternel, tandis que les âmes des mauvais sont malheureuses à cause de l'imminence de leur châtiment (*Dialogue*, 5, 80).

J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif : VC 2 (1948) 1-16.

TATIEN LE SYRIEN

Tatien naquit en Syrie d'une famille païenne. Il fut, comme nous l'avons dit, l'élève de Justin. Comme son maître, il découvrit, après bien des recherches, que la doctrine chrétienne représente l'unique vraie philosophie. Il rapporte les motifs de sa conversion de la façon suivante :

> J'ai vu ces choses ; j'ai été de plus admis aux mystères ; j'ai examiné toutes sortes de rites religieux institués par des efféminés et des androgynes, j'ai trouvé chez les Romains le Jupiter latin faisant ses délices de sang humain et de sacrifices humains ; Artémis, non loin de la grande cité, sanctionnant des actes analogues ; ailleurs, d'autres démons fomentant des éruptions de méchanceté. Alors, je me suis recueilli en moi-même, et je me suis mis à chercher comment il me serait possible de trouver la vérité. Tandis que j'y réfléchissais avec soin, il m'arriva de mettre la main sur certains écrits barbares, plus anciens que les opinions des Grecs, et plus divins que leurs erreurs. Et je fus amené à leur prêter foi, pour la simplicité du style, l'absence d'artifices chez les écrivains, la facilité avec laquelle tous ces écrits se laissaient comprendre, la connaissance des événements futurs dont ils faisaient preuve, l'extraordinaire élévation des enseignements, et l'affirmation que le gouvernement de l'univers avait son centre dans un seul Être. Dieu éclairant mon âme, je découvris que les rites païens mènent à la condamnation, mais que ces écrits mettent une fin à l'esclavage qui existe dans le monde, qu'ils nous délivrent d'une multitude de maîtres et d'innombrables tyrans, tandis qu'ils nous donnent, non pas quelque chose que nous n'avions pas reçu auparavant, mais que nous avions reçu sans pouvoir le retenir du fait de l'erreur (*Orat.*, 29).

Il semble que la conversion de Tatien se produisit à Rome. Il y fréquenta l'école de Justin. Cependant, malgré ce lien, des contrastes accusés apparaissent dès que l'on compare leurs écrits. On le voit particulièrement dans la manière dont ils

jugent la philosophie et la culture étrangères au christianisme. Justin essaie de trouver au moins des éléments de vérité dans les écrits de certains penseurs grecs. Le principe au contraire que professe Tatien est celui du rejet total de la philosophie grecque, quelle qu'elle soit. Justin, lorsqu'il défend le christianisme, montre un très grand respect à l'égard de la philosophie non chrétienne. Tatien, lui, fait preuve d'une hargne évidente contre tout ce qui appartient à la civilisation, l'art, la science et la langue des Grecs. Il était de tempérament extrémiste. Le christianisme à son avis ne rejetant pas avec assez d'énergie l'éducation et la culture contemporaines, à son retour en Orient vers 172, Tatien fonda la secte des Encratites, c'est-à-dire des Abstinents, qui appartient au groupe des sectes gnostiques chrétiennes. Cette hérésie rejetait le mariage comme adultère, condamnait l'usage de la viande sous quelque forme que ce soit, et allait jusqu'à substituer l'eau au vin dans le service eucharistique. Pour cette raison, les membres de la secte reçurent le nom d'*Aquariens*. Nous ne savons rien de la mort de Tatien.

LES ÉCRITS DE TATIEN

1. *Le Discours aux Grecs.*

Il ne reste que deux écrits de Tatien, le *Discours aux Grecs* et le *Diatessaron*. La date de la composition du premier et son but demeurent objet de controverse. Il fut écrit probablement après la mort de Justin, mais, semble-t-il, en dehors de Rome. Tatien le composa-t-il avant ou après son apostasie, on ne sait. D'après certains savants, cet ouvrage n'est pas une apologie destinée à défendre le christianisme ni à justifier la conversion de l'auteur, mais un discours dédicatoire invitant à fréquenter son école. Cependant, même s'il fut prononcé à l'occasion de l'ouverture d'une école, il n'est pas douteux que, dès l'origine on le considéra comme un discours adressé au public. Il reste vrai, malgré cela, qu'on a moins affaire à une apologie du christianisme, qu'à un écrit de polémique violent et sans modération, rejetant et dépréciant la culture grecque tout entière. La philosophie, la religion et les œuvres des Grecs ne sont pour l'auteur qu'absurdité, illusion, immoralité,

sans valeur aucune. Dans l'introduction, Tatien affirme que tout ce qui semble avoir quelque prix dans la civilisation grecque, est un emprunt aux barbares. Mais cette civilisation, dans l'ensemble, ne vaut rien ou incite à l'immoralité. Poésie, philosophie et rhétorique grecques en donnent un exemple.

La partie principale de l'ouvrage comprend quatre sections :

I. La première section (ch. 4, 3-7, 6) contient une cosmologie chrétienne.

1° L'auteur donne une définition de la notion chrétienne de Dieu (ch. 4, 3-5).

2° Il traite ensuite de la relation qui existe entre le Logos et le Père, de la formation de la matière et de la création du monde (ch. 5).

3° Puis vient une description de la création de l'homme, de la résurrection et du jugement dernier (ch. 6-7, 1).

4° A la fin de cette section (ch. 7, 2-8), Tatien traite de la création des anges, de la liberté de la volonté, de la chute des anges, du péché d'Adam et d'Ève, des mauvais anges et des démons. Ce sujet nous amène à la seconde section.

II. Une démonologie chrétienne (ch. 8-20).

1° L'astrologie est une invention démoniaque. L'homme, par le mauvais usage de son libre arbitre, est devenu l'esclave des démons. Mais il existe une possibilité de s'affranchir de cet asservissement, c'est de renoncer entièrement à toutes les choses terrestres (ch. 8-11).

2° Pour acquérir la force de ce renoncement et échapper ainsi au pouvoir des démons, nous devons tenter d'unir de nouveau notre âme au *pneuma*, l'esprit céleste. A l'origine, ce pneuma vivait dans le cœur du premier homme, mais le premier péché, œuvre des démons, l'en chassa (ch. 12-15, 1).

3° Les démons sont les images de la matière et de l'iniquité. Ils ne peuvent pas faire pénitence. Mais les hommes sont des images de Dieu et peuvent atteindre l'immortalité par la mortification (ch. 15, 2-16, 6).

4° L'homme ne doit pas redouter la mort, car il est dans l'obligation de rejeter toute matière s'il veut obtenir l'immortalité (ch. 16, 7-20).

III. La civilisation grecque, vue à la lumière de l'attitude

chrétienne face à la vie (ch. 21-30) forme le contenu de la troisième section.

1° L'absurdité de la philosophie grecque tout entière fait un violent contraste avec la sublimité du mystère de l'incarnation (ch. 21).

2° Les théâtres grecs sont des écoles de vice. L'arène ressemble à une boucherie. La danse, la musique et la poésie sont péché, et leur valeur est nulle (ch. 22-24).

3° La philosophie et la loi des Grecs sont contradiction et supercherie. (ch. 25-28).

4° Sur ce sombre tableau de la civilisation grecque, la supériorité de la religion chrétienne brille d'un éclat encore plus vif (ch. 29-30).

IV. L'âge et la valeur morale du christianisme (ch. 31-41).

1° La religion chrétienne est plus ancienne que toutes les autres, car Moïse vécut avant Homère, longtemps avant tous les législateurs de la Grèce, et même avant les sept sages (ch. 31, 1-6, 36-41).

2° La philosophie chrétienne et la conduite chrétienne de la vie sont affranchies de toute envie et mauvaise volonté. Par là, elles diffèrent de la sagesse des écrivains grecs. Les accusations d'immoralité et de cannibalisme faussement portées contre les chrétiens, retombent sur leurs auteurs, les adorateurs des dieux grecs, car de tels crimes sont fréquents et bien connus dans le culte des Grecs. La valeur morale et la pureté des chrétiens ne peuvent être atteintes par de telles calomnies (ch. 31, 7-35).

A la fin, Tatien s'offre lui-même à la critique :

« Ces choses, ô Grecs, je les ai composées pour vous, moi, Tatien, philosophe barbare. Je suis né au pays des Assyriens; j'ai été formé d'abord dans vos doctrines, et ensuite dans celles que j'entreprends maintenant de proclamer. Aussi, sachant désormais qui est Dieu et quelle est son œuvre, je me présente moi-même à vous, prêt à être examiné sur mes doctrines et attaché de façon immuable à ce mode de vie qui est selon Dieu (ch. 42).

Édition séparée : E. Schwartz, Tatiani Oratio ad Graecos (TU 4, 1). Leipzig, 1888.

Traductions : Anglaise : J. E. Ryland, ANF 2, 65-83. — *Française :* A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes. Paris, 1903, 107-158. — *Italiennes :* P. Ubaldi, Turin, 1921. — M. Fermi, Taziano, Discorso ai Greci. Rome, 1924. — *Allemandes :* A. Harnack, Giessener Universitätsprogramm, 1884. — R. C. Kukula, Tatians Rede an die Bekenner des Griechentums (BKV 12). Kempten, 1913.

Études : H. Dembowski, Die Quellen der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts. Teil 1 : Die Apologie Tatians. Leipzig, 1878. — F. X. Funk, Zur Chronologie Tatians : ThQ 65 (1883) 219-233; *idem,* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 2 (1899) 142-152. — J. M. Fuller, Tatianus : Dictionary of Christian Biography 4 (1887) 783-804. — A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke : RhM 42 (1887) 489-524. — W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie. Leipzig, 1893. — B. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen (Progr.). Metten, 1895. — J. Dräseke, Zu Tatians « Rede an die Griechen » : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 43 (1900) 603-612. — R. C. Kukula, Tatians sogenannte Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. Leipzig, 1900; *idem,* « Altersbeweis » und « Künstlerkatalog » in Tatians Rede an die Griechen (Progr.). Vienne, 1900. — P. Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des λόγος πρὸς Ἕλληνας des Tatian : ZKG 2 (1901) 149-159. — H. U. Meyboom, Tatianus en zijne Apologie : Theol. Tijdschrift 37 (1903) 193-247. — A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien. Paris, 1903; *idem,* Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère. Paris, 1912, 148-171. — J. Leblanc, Le Logos de Tatien, Athénagore et Théophile : Annales de philosophie chrétienne 149 (1905) 634-639. — J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts mit einleitender Gottes-und Schöpfungslehre (Diss.). Münster, 1906. — J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig-Berlin, 1907, 105-113. — J. van Beek, Athenagoras' geschrift de resurrectione (Diss.). Leyden, 1908. — C. L. Heiler, De Tatiani apologetae dicendi genere (Diss.). Marburg, 1909. — F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Paderborn, 1914, 36-65. — M. Zappala, Taziano e lo gnosticismo : RSFR 3 (1922) 307-338. — J. de Zwaan, Ad quosdam Tatiani adversus Graecos orationis locos : Mnem 48 (1920) 313-320. — W. Bornstein, Beiträge zu Tatians Rede an die Griechen (Diss.). Rostock, 1923; *idem,* Zu Tatians λόγος πρὸς Ἕλληνας ZKG 44 (1925) 62. — G. Botti, Il fattore personale nel λόγος πρὸς Ἕλληνας di Taziano : Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi. Milan, 1937, 87-97. — C. Bonner, Rhetologia or aretologia : HThR 33 (1940) 317-319. — H. J. Rose, Aretalogia or teralogia ? : HThR 34 (1941) 217. — A. Casamassa, L'accusa di « hesterni » e gli scrittori cristiani del II secolo : Angelicum 20 (1943) 184-194. — G. Bardy, DTC 15 (1946) 59-66. — R. M. Grant, Patristica : VC 3 (1949) 225-229; *idem,* The Date of Tatian's Oration : HThR 46 (1953) 99-101; *idem,* The Heresy of Tatian : JThSt N. S. 5 (1954) 62-68.

2. *Le Diatessaron.*

L'ouvrage le plus important de Tatien est le *Diatessaron* (Τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον). C'est en fait une concordance des évangiles. Tatien le nomme « tiré des quatre », car il groupe en une histoire continue les sections des quatre évangiles. Cet ouvrage connut longtemps un usage officiel dans la liturgie de l'Église syriaque. Il n'y fut pas remplacé avant le Ve siècle par les quatre évangiles canoniques. Le *Diatessaron* fut probablement composé après le retour de Tatien en Orient. Le texte original est perdu, mais on se demande s'il était écrit en grec ou en syriaque. Il y a des raisons de penser que ce fut en grec, et que l'auteur lui-même le traduisit par la suite en syriaque. La découverte d'un fragment du texte grec par des archéologues américains n'est que toute récente (1934). Ce fragment comprend quatorze lignes. Il vient des fouilles de l'Université de Yale à Doura-Europos en Syrie. Il est certainement antérieur à 254. Un texte grec d'une époque aussi reculée parle en faveur de l'origine grecque du *Diatessaron*. Il est possible de reconstituer le texte entier de cet ouvrage à partir des traductions conservées. Il en existe en arabe, latin, et moyen-bas-franconien. De plus, entre 360 et 370, Ephrem le Syrien composa un commentaire du Diatessaron, dont nous possédons, à défaut de l'original syriaque, une traduction arménienne du VIe siècle. Toutes ces traductions du Diatessaron prouvent que celui-ci exerça une profonde influence sur le texte de l'évangile de l'Église tout entière. La traduction latine parut à une date très reculée et représente le premier essai d'un évangile en latin.

Tous les autres écrits de Tatien ont disparu. Trois d'entre eux sont mentionnés par l'auteur lui-même dans son *Apologie*. Le quinzième chapitre laisse entendre que Tatien avait écrit auparavant un traité *Sur les Animaux* (περὶ ζῴων). Au seizième chapitre, il déclare qu'à une autre occasion il avait composé un ouvrage *Sur les Démons*. Le quatorzième chapitre annonce un écrit à venir *Contre ceux qui ont traité des choses divines*. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 3, 81, 1, etc.) cite un passage du traité de Tatien *Sur la perfection selon les préceptes du Sauveur*. Rhodon rapporte (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 13, 8) que son

maître Tatien « avait préparé un livre *Sur les problèmes*, dans lequel il entreprenait d'expliquer ce qui était obscur et caché dans les Écritures ». Tatien, dit encore Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 29, 6) « osa changer certaines expressions de l'apôtre, sous prétexte de corriger l'arrangement de la phrase ».

H. Leclercq, DAL, 4, 747-770. — Th. Zahn, Tatians Ditessaron. Erlangen, 1881. — P. A. Ciasca, Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit. Rome, 1888. 2e éd. 1934. — J. R. Harris, The Diatessaron of Tatian. A Preliminary Study. London, 1890. — M. Maher, Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels : Tatian's Diatessaron. London, 1893. — J. H. Hill, The Earliest Life of Christ Ever Compiled from the Four Gospels : Being the Diatessaron of Tatian (circa 160). Literally Translated from the Arabic Version. Edinburgh, 1894. 2e éd. 1910. — J. R. Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron. London, 1895. — H. W. Hogg, Ante-Nicene Library, addit. vol., Edinburgh, 1897, 33-138. — A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron. Leipzig, 1903. — A. A. Hobson, The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem. Chicago, 1904. — F. C. Burkitt, Evangelion da Mepharreshe, The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Reading of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence. 2 vol. Cambridge, 1904. — H. Gressmann, Studien zum syrischen Tetraevangelium I : ZNW (1904) 248-252. — J. F. Stenning, Diatessaron : Hastings, Dictionary of the Bible, extra vol. (1904) 451-461. — G. A. Barton and H. H. Spoer, Traces of the Diatessaron of Tatian in Harclean Syriac Lectionaries : JBL 24 (1906) 179-195. — R. H. Connolly, 1. The Diatessaron in the Syriac Acts of John; 2. Jacob of Serug and the Diatessaron : JThSt 8 (1907) 571-590. — J. Hontheim, Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians : ThQ 90 (1908) 204-255, 339-376. — R. H. Connolly, A Side-light on the Methods of Tatian : JThSt 12 (1911) 268-273. — H. J. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron. Freiburg i. B., 1911. — S. Euringer, Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessarons. Mit einer Textbeilage : Die Beiruter Fragmente, herausgegeben und übersetzt von G. Graf. Freiburg i. B., 1912. — J. Schäfers, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln der Herrn. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions NT. Münster, 1917. — E. Preuschen, Untersuchungen zum Diatessaron Tatians (SB Heidelberg. Akadem. 9, 15). Heidelberg, 1918. — H. J. Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland. Münster, 1919. — D. Plooij, A Primitive Texte of the Diatessaron. The Liége Manuscript of a Mediaeval Dutch Translation. A Preliminary Study with an Introductory Note by J. R. Harris. Leyden, 1923. Cf. H. J. Vogels, ThR 22 (1923) 81-84. — H. Lietzmann, ZNW 22 (1923) 150-153. — J. R. Harris, Muhammed and the Diatessaron : Exp T 34 (1923) 377 sq. — F. C. Conybeare,

An Armenian Diatessaron ? : JThSt 25 (1924) 232-245. — A. Jülicher, Der echte Tatiantext : JBL 43 (1924) 132-171. — J. R. Harris, Some Diatessaron Readings from Sinai : Exp T 35 (1924) 296-298. — F. C. Burkitt, Tatian's Diatessaron and the Dutch Harmonies : JThSt 25 (1924) 113 sq. — D. Plooij, A Further Study of the Liége Diatessaron. Leyden, 1925. — J. R. Harris, Was the Diatessaron anti-Judaic ? : HThR 18 (1925) 103-109. — E. Preuschen, Tatiani Diatessaron, aus dem Arabischen übersetzt. Edited by A. Pott, Heidelberg, 1926. — F. C. Burkitt, St. Luke IX 54, 5 and the Western Diatessaron : JThSt 28 (1927) 48 sq. — D. de Bruyne, La préface du Diatessaron latin avant Victor de Capoue : RB 39 (1927) 5-11. — D. Plooij, Die heutige Lage des Diatessaronproblems : OC 3e ser. 1 (1927) 201-222. — Q. Cataudella, Note d'interpretazione sopra il testo di Tatiano : Didascaleion 8 (1929) 197-202. — A. Baumstark, Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron : OC (1930) 1-14; *idem,* Tatianismen im römischen Antiphonar; *ibidem* 165-174. — A. Vaccari, Propaggine del Diatessaron in Occidente : Bibl 12 (1931) 326-354. — A. Rücker, Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen « Buche der Stufen » : BiZ 20 (1932 342-354. — G. Dix, Didache and Diatessaron : JThSt 34 (1933) 242-250. — R. H. Connolly, Didache and Diatessaron : JThSt 34 (1933) 342-349. — A. Baumstark, Zur Geschichte des Tatiantextes vor Aphrem : OC 8 (1933) 1-12; *idem,* Arabische Uebersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung : OC 9 (1934) 165-180; *idem,* Markuṣ 2 in der arabischen Uebersetzung des Isaak Velasquez. Veröffentlicht und unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs mit dem Diatessaron gewürdigt : OC 9 (1934) 226-239. — R. H. Connolly, A Negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron ? : JThSt 35 (1934) 351-357. — C. H. Kraeling, A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura (Studies and Documents 3). London, 1935. — D. Plooij, A Fragment of Tatian's Diatessaron in Greek : Exp T 46 (1935) 471-476. — F. C. Burkitt, The Dura Fragment of Tatian : JThSt 36 (1935) 255-259. — Ph. H. Menoud, Un fragment grec du Diatessaron de Tatien : RTP 23 (1935) 379-382. — A. Baumstark, Forschungen und Funde : Das griechische Diatessaron-Fragment von Dura-Europos : OC 11 (1935) 244-251; *idem,* Die syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron : Bibl 16 (1935) 257-299. — W. Heffening und C. Peters, Spuren des Diatessaron in liturgischer Ueberlieferung. Ein türkischer und ein Karsuni-Text : OC 10 (1935) 225-238. — C. Peters, Nachtrag zu « Spuren des Diatessaron in liturgischer Ueberlieferung » : OC 11 (1936) 96-97. — D. Plooij, C. A. Phillips, A. J. Barnouw, The Liége Diatessaron Edited with a Textual Apparatus and an English Translation. Amsterdam, 1929-1935. — L. Cerfaux, Un fragment du Diatessaron grec : ETL 13 (1936) 98-100. — A. Merk, Ein griechisches Bruchstück des Diatessaron Tatians : Bibl 17 (1936) 234-241. — A. S. Marmardji, Diatessaron de Tatien. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque. Beyrouth, 1935. — L. Khalil, Le Diatessaron dans

sa récente édition. Notes critiques : Al-Machriq. 34 (1936) 269-276. — P. Jouon, La nouvelle édition du Diatessaron arabe de Tatien : RSR 27 (1927) 91-96. — A. Baumstark, OC 11 (1936) 235-252. — P. Essabalian, Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des évangiles arméniens. Appendice : résumé français. Vienne, 1937. — M.-J. Lagrange, Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile. I. Un fragment grec du Diatessaron de Tatien. II. Un nouveau papyrus évangélique : RBibl 44 (1938) 321-343. — O. Stegmüller, Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron (P. 16388) : ZNW 37 (1938) 223-230. — R. P. Casey, The Armenian Marcionites and the Diatessaron : JBL 57 (1938) 185-194. — V. Todesco, A. Vaccari et M. Vattasso, Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV (ST 81). Cité du Vatican, 1938. — C. Peters, Das Diatessaron Tatians. Seine Ueberlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland, sowie der heutige Stand seiner Erforschung (Orientalia Christiana Analecta 123). Rome, 1939. — A. Baumstark, Der Tatiantext von Luc, 24, 13 : OC 35 (1939) 19-37; *idem,* Zwei italienische Diatessaron-Texte : OC 35 (1939) 225-242. — A. Merk, Tatian in italienischem Gewand : Bibl 20 (1939) 294-305. — C. Peters, Daniel Plooij und die Diatessaronforschung : NTT 28 (1939) 233-241. — A. F. L. Beston, The Arabic Version of Tatian's Diatessaron : Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (1939) 608-610. — C. Peters, Ein neues Fragment des griechischen Diatessaron ? : Bibl 2 (1940) 51-55; *idem,* Zum Problem der Stilistik in Tatians Diatessaron : OCP 6 (1940) 508-517. — M. Black, The Palestinian Syriac Gospel and the Diatessaron : OC 35 (1939) 101-111. — C. S. C. Williams, Tatian and the Text of Mark and Matthew : JThSt 43 (1942) 37-42. — C. Peters, Neue Funde und Forschungen zum Diatessaron-Problem : Bibl 23 (1942) 68-77; *idem,* Der Diatessarontext von Mt., 2, 9, und die westsächsische Evangelienversion : Bibl 23 (1942) 323-332. — G. Messina, Un Diatessaron persiano del secolo XIII tradotto dal siriaco : Bibl 23 (1942) 268-305; 24 (1943) 59-106. — B. M. Metzger, Recently Published Greek Papyri of the New Testament : Biblical Archaeologist 10 (1947) 25-44. — P. Kahle, The Cairo Geniza. London, 1947. — S. Lyonnet, Les origines de la Version arménienne et le Diatessaron. Rome, 1950. — L. Mariès, Le Diatessaron à l'origine de la version arménienne : RSR 38 (1952) 247-256. — B. M. Metzger, Tatian's Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels : JBL 69 (1950) 261-280. — G. Messina, Diatessaron persiano, introd. e trad. Rome, 1951. — J. B. Higgins, The Persian Gospel Harmony as a Witness to Tatian's Diatessaron : JThSt N. S. 3 (1952) 83-87.

MILTIADE

Le rhéteur Miltiade naquit en Asie Mineure. Contemporain de Tatien, il fut aussi probablement l'élève de Justin. Malheu-

reusement, tous ses écrits sont perdus. D'après Tertullien (*Adv. Valent.*, 5) et Hippolyte (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 28, 4), il défendit le christianisme contre les païens et les hérétiques. Il écrivit, nous apprend Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 17, 5), une *Apologie pour la philosophie chrétienne* qu'il adressa aux « princes de ce monde ». Ces « princes » étaient probablement l'empereur Marc-Aurèle (161-180) et son associé Lucius Verus (161-169). Le même caractère apologétique se retrouvait dans un ouvrage en deux livres *Contre les Grecs*, et dans un autre, en deux livres également, *Contre les Juifs*. Contre les montanistes, il écrivit un traité sur la question : *Qu'un prophète ne devrait pas parler en extase*. Il y expliquait que les prophètes montanistes étaient de faux prophètes. Un autre traité anti-hérétique de Miltiade attaquait les gnostiques valentiniens.

APOLLINAIRE DE HIÉRAPOLIS

Claudius Apollinaire était évêque d'Hiérapolis, la cité de Papias, au temps de Marc-Aurèle (161-180). Eusèbe écrit à son sujet (*Hist. eccl.*, 4, 27) :

« D'Apollinaire beaucoup de livres ont été conservés chez beaucoup de gens; voici ceux qui sont venus jusqu'à nous : *Le Discours* à l'empereur dont il a été parlé (Marc-Aurèle); cinq livres *Aux Grecs* (πρὸς Ἕλληνας), *Sur la Vérité I et II* (περὶ ἀληθείας), *Aux juifs I et II* (πρὸς Ἰουδαίους); puis ceux qu'il a composés plus tard contre l'hérésie des Phrygiens (Montanistes), qui enseigna ses nouveautés un peu plus tard, mais qui dès lors commençait en quelque sorte à sortir de terre : Montan et ses pseudo-prophétesses faisaient alors leurs débuts dans l'erreur. »

Aucun des ouvrages que mentionne Eusèbe ne nous est parvenu. Il en est de même d'un autre écrit d'Apollinaire non cité par Eusèbe, mais connu de l'auteur du *Chronicon Paschale*. Il avait pour titre *Sur la Pâque* (περὶ τοῦ πάσχα). Les deux citations de l'auteur du *Chronicon* donneraient à croire qu'Apollinaire était opposé à l'usage quatuordéciman de la date pascale.

ATHÉNAGORE D'ATHÈNES

Athénagore fut le contemporain de Tatien, mais il diffère de celui-ci comme de Justin. Il avait sur la philosophie et la culture des Grecs un jugement bien plus modéré que Tatien. Il montre aussi beaucoup plus d'habileté que Justin dans la langue, le style et la composition. C'est lui certainement le plus éloquent des premiers apologistes chrétiens. Il aime citer les poètes et les philosophes, et use d'expressions et de sentences philosophiques. A son style et au rythme de sa phrase, on reconnaît l'élève d'une école de rhétorique et l'auteur qui cherche à écrire sur le modèle des atticistes. On ne sait presque rien de sa vie, car la littérature chrétienne de l'antiquité ne le mentionne qu'une seule fois (Méthode, *De resurrectione*, 1, 36, 6-37, 1). Th. Zahn l'identifie au personnage du même nom auquel le platonicien Boethos, au dire de Photius (*Bibl. Cod.*, 154, etc.), dédia son écrit *Sur les expressions difficiles de Platon*. Le titre de la *Supplique au sujet des chrétiens* le qualifie de « philosophe chrétien d'Athènes ». En plus de cet ouvrage, il composa un traité *Sur la résurrection des morts*.

SES ÉCRITS

1. *La Supplique au sujet des chrétiens.*

La *Supplique au sujet des chrétiens* (πρεσβεία περὶ τῶν χριστιανῶν) fut composée vers 177 et adressée aux empereurs Marc-Aurèle Antonin et Lucius Aurélius Commode. Ce dernier était le fils de Marc-Aurèle, et reçut le titre impérial en 176. La *Supplique* est rédigée sur un ton modéré. La composition est bien ordonnée. L'introduction (ch. 1-3) contient l'adresse et expose de façon directe l'objet de l'ouvrage : « Notre discours vous prouvera que nous souffrons injustement, contre toute loi et contre toute raison; et nous vous demandons d'examiner en notre faveur le moyen de n'être plus les victimes des délateurs. » Athénagore réfute ensuite (ch. 4-36) les trois accusations portées contre les chrétiens par les païens : athéisme, cannibalisme et inceste d'Œdipe.

1. Les chrétiens ne sont pas des athées. S'ils ne croient pas aux dieux, ils croient en Dieu. Ils sont monothéistes. On peut relever des tendances monothéistes chez certains philosophes et certains poètes païens même. Mais personne ne les a jamais accusés pour cela d'athéisme, malgré la pauvreté des preuves qu'ils apportaient pour établir leurs opinions. Les chrétiens, eux, ont reçu sur ce point une révélation divine par l'organe de leurs prophètes, qui étaient inspirés de l'Esprit-Saint. Ils donnent de plus en plus des preuves tirées de la raison pour confirmer leur foi. La notion chrétienne de Dieu est plus parfaite et plus pure que celle d'aucun philosophe. Et ceci, les chrétiens en donnent la démonstration, non seulement par leurs paroles, mais par leurs actes : « Quels sont ceux (des philosophes païens) qui ont l'âme assez purifiée pour aimer leurs ennemis au lieu de les haïr, pour bénir ceux qui commencent à les insulter au lieu de les traiter durement, ce qui est le plus ordinaire, pour prier pour ceux qui tendent des embûches à leur vie ?... Chez nous, vous pourriez trouver des ignorants, des travailleurs manuels, des petites cervelles : si, en paroles, ils sont incapables d'exposer l'utilité de leur doctrine, par leurs actions, ils démontrent l'utilité de leurs principes » (*Supp.* 11). A cause de leur monothéisme encore, les chrétiens ne sont pas polythéistes. Ils ne doivent donc pas offrir de sacrifices comme font les païens, ni croire aux dieux. Il leur est même interdit d'adorer le monde, qui est cependant une œuvre d'art supérieure à toute idole, mais ils vénèrent leur Créateur.

2. Les chrétiens ne sont pas coupables de cannibalisme. Il leur est interdit de tuer qui que ce soit. Ils ne doivent même pas regarder se commettre un meurtre, plaisir pourtant si goûté des païens, comme le prouvent les spectacles de gladiateurs. Les chrétiens ont plus de respect de la vie humaine que les païens. C'est pourquoi ils condamnent l'exposition des enfants. Seule leur croyance à la résurrection du corps suffirait à les empêcher de manger de la chair humaine.

3. L'accusation de l'inceste d'Œdipe n'est en tout qu'un produit de la haine. L'histoire prouve que la vertu a toujours été persécutée par le vice. Les chrétiens sont si loin de commettre de tels crimes, qu'ils ne se permettent même pas de pécher contre la pureté en pensée. Les idées chrétiennes sur le mariage et la virginité montrent de quelle estime jouit chez eux la chasteté.

La fin de l'Apologie (ch. 37) est une supplication instante pour obtenir la justice dans le jugement des chrétiens :

« Pour vous, hommes tout à fait bons en tout par nature et par éducation, bienveillants et dignes de l'empire, inclinez cette tête impériale vers moi qui ai répondu aux accusations portées contre nous et qui ai prouvé que nous étions pieux à l'égard de Dieu, modérés et chastes dans nos âmes. En effet, quels hommes ont plus de droits à obtenir ce qu'ils demandent que nous, qui prions pour votre autorité afin que vous obteniez par succession, le fils après le père, ainsi qu'il est parfaitement juste, l'empire ; et que votre puissance reçoive accroissement et dilatation, tous les hommes étant soumis à votre autorité. Cela est aussi à notre avantage, afin que nous passions une vie calme et tranquille et que nous accomplissions de bon cœur tout ce qui nous est commandé. »

2. *Sur la résurrection des morts.*

A la fin de la *Supplique* (ch. 36), Athénagore annonce un discours sur la résurrection. Cet écrit nous est parvenu, et porte comme titre : *Sur la Résurrection des Morts* (περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν). Dans une étude récente, R. M. Grant a essayé de prouver que ce traité n'est pas l'œuvre d'Athénagore, mais qu'il a été écrit peu de temps avant l'année 310 et qu'il appartient à la littérature origéniste. Le Codex d'Aréthas de 914 affirme expressément que l'ouvrage est une œuvre d'Athénagore, et le donne sitôt après la *Supplique*. Le traité sur la résurrection présente un caractère philosophique très marqué, et prouve la doctrine de la résurrection à partir de la raison. Il comprend deux parties. La première (ch. 1-10) traite de Dieu et de la résurrection. Elle montre que la sagesse, l'omnipotence et la justice divines ne vont pas contre la résurrection des morts, mais s'accordent avec elle. La seconde partie (ch. 11-25) traite de l'homme et de la résurrection. La résurrection est nécessaire du fait de la nature humaine, car, avant tout, l'homme est créé pour l'éternité (ch. 12-13), et en second lieu, il se compose d'une âme et d'un corps. Cette unité, rompue

par la mort, doit être restaurée par la résurrection, afin de rendre l'homme capable de vivre pour toujours (ch. 14-17). Troisièmement, le corps aussi bien que l'âme doit être récompensé, car tous les deux sont assujettis à l'ordre moral. Il serait injuste que l'âme seule fasse pénitence pour un péché auquel le corps l'a poussée. Il le serait également de ne pas récompenser le corps des bonnes œuvres accomplies avec sa coopération (ch. 18-23). Quatrièmement, l'homme est destiné au bonheur, qui ne peut être atteint dans cette vie terrestre, et doit donc se trouver dans une autre vie (ch. 24-25).

ASPECTS DE LA THÉOLOGIE D'ATHÉNAGORE

1. Athénagore fut le premier à tenter une démonstration scientifique du monothéisme. Dans ce but, il essaie d'établir par le raisonnement spéculatif l'unité de Dieu attestée par les prophètes. Il le fait par une étude de la relation de l'existence de Dieu à l'espace :

> Et maintenant, que, dès le commencement, Dieu, le créateur de cet univers, est unique, considérez-le de manière à posséder aussi la raison de notre foi.
>
> Si, dès le commencement, il y avait deux dieux ou un plus grand nombre, ou bien ces dieux étaient dans un seul et même (être), ou bien chacun d'eux avait son être propre. Or, ils ne pouvaient être dans un seul et même être. Car, s'ils étaient des dieux, ils n'étaient pas semblables, mais parce qu'ils étaient increés, ils étaient différents. Les choses créées, en effet, sont semblables à leurs modèles (increés); les choses increées sont différentes, puisqu'elles ne sont faites ni par quelqu'un ni pour quelqu'un... Si, au contraire, chacun des dieux existe dans son être propre, puisque celui qui a fait le monde est plus élevé que les choses créées, supérieur à ce qu'il a fait et ordonné, où réside l'autre Dieu, ou bien tous les autres ? Si, en effet, le monde constitué en forme de sphère a pour limite les cercles du ciel et si le créateur du monde est au-dessus des choses créées qu'il retient par sa providence, quelle est la place de l'autre Dieu ou de tous les autres ? (*Suppl.*, 8).

2. Athénagore est plus net et moins réservé que S. Justin lorsqu'il définit la divinité du Logos et son unité essentielle avec le Père. Il évite le subordinatianisme des autres apologistes grecs, comme on peut le voir dans le passage suivant :

> Et si, grâce à l'élévation de votre intelligence, il vous plaît d'examiner ce que veut dire Fils, je vous le dirai en peu de mots. Le Fils est le premier rejeton du Père, non pas qu'il soit créé, car, dès le commencement, Dieu, qui est un esprit (νοῦς) éternel, avait lui-même en lui le Verbe, étant éternellement raisonnable (λογικός) —, mais parce qu'il procède (de Dieu), toutes les choses matérielles étant d'abord sans qualités et de terre inerte, et les plus épaisses étant mélangées aux plus légères, de manière à être pour elles une idée et une énergie. L'esprit prophétique est aussi d'accord avec la raison : « car le Seigneur, dit-il, m'a créé, principe de ses voies pour ses œuvres » (*Suppl.*, 10).

3. Au sujet du Saint-Esprit, Athénagore déclare :

> En vérité, l'Esprit-Saint qui agit par ceux qui parlent en prophéties est, disons-nous, une dérivation de Dieu. Il en découle et y rentre comme un rayon de soleil (*Suppl.*, 10).

4. L'un des passages les plus remarquables de l'*Apologie* est la définition ingénieuse et étonnamment développée pour l'époque anté-nicéenne, qu'il donne de la doctrine de la Trinité :

> Qui donc, après cela, ne s'étonnerait pas d'entendre appeler athées ceux qui admettent un Dieu Père, un Dieu Fils et un Esprit-Saint, et qui enseignent leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang ? (*Suppl.*, 10).

5. Sur l'existence des anges, il dit dans le même chapitre :

> Nous disons qu'il y a une foule d'anges, de ministres que le créateur et démiurge du monde, Dieu, par l'intermédiaire du Verbe qui vient de lui, a répartis et ordonnés, pour qu'ils s'occupent des éléments, des cieux, du monde et de ce qui est en lui, et de leur harmonie.

6. Athénagore est un témoin de grande importance pour la doctrine de l'inspiration :

> Les poètes et les philosophes, ici comme ailleurs, ont procédé d'une manière conjecturale; ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon la sympathie du souffle de Dieu, à chercher s'il était possible de trouver et de comprendre la vérité et ils ont réussi à concevoir, non à trouver l'être, car ils n'ont pas daigné apprendre de Dieu ce qui concerne Dieu, mais chacun a appris de soi-même. C'est pourquoi chacun a émis une opinion différente sur Dieu, sur la matière, sur les formes et sur le monde.
>
> Pour nous, au contraire, nous avons comme témoins de ce que nous pensons et de ce que nous croyons des prophètes qui ont parlé par l'esprit divin et de Dieu et des choses divines. Diriez-vous, vous aussi, qu'il est déraisonnable de cesser de croire à l'Esprit de Dieu qui met en mouvement les bouches des prophètes comme des instruments et de s'attacher à des opinions humaines? (*Suppl.*, 7).

7. Il loue la virginité comme l'un des plus beaux fruits de la morale chrétienne :

> On peut trouver chez nous beaucoup d'hommes et de femmes qui ont vieilli sans se marier, par l'espoir d'être davantage à Dieu (*Suppl.*, 33).

Ces paroles définissent bien le but positif de la virginité chrétienne.

8. Au sujet de l'idée chrétienne du mariage, il dit dans le même chapitre :

> Puis donc que nous avons l'espérance de la vie éternelle, nous méprisons les biens de cette vie, et jusqu'aux plaisirs de l'âme; chacun de nous regarde comme sa femme celle qu'il a épousée selon les lois établies par nous, et seulement en vue de la procréation des enfants. En effet, de même que l'agriculteur qui a jeté sur la terre les semences, attend patiemment la moisson sans recommencer à semer, la procréation des enfants est notre mesure à nous.

Les paroles d'Athénagore indiquent nettement que l'enfant

est la fin première et ultime du mariage. D'autres passages également montrent la lutte que dut mener le christianisme pour défendre le droit à la vie des enfants avant leur naissance. Lorsque les païens accusaient les chrétiens de commettre des crimes dans leurs cérémonies, Athénagore répliquait :

> Et nous qui disons que celles qui emploient des moyens pour faire avorter commettent des meurtres et devront rendre compte de l'avortement à Dieu, comment pourrions-nous commettre des meurtres ? On ne peut pas en même temps penser que ce qui est dans le sein de la mère est un être vivant et que, pour cela, Dieu s'en occupe, et d'autre part tuer quelqu'un qui est avancé dans la vie; ne pas exposer un enfant venu au monde — car ceux qui exposent les enfants sont des infanticides —, et après cela tuer l'enfant qui a été élevé. Mais nous sommes en toutes choses semblables et égaux partout; nous obéissons à la raison et nous ne lui commandons pas (*Suppl.*, 35).

Il est très important d'entendre Athénagore parler du fœtus comme d'un être créé. Selon la loi romaine de l'époque, en effet, celui-ci n'était pas du tout considéré comme un être, et n'avait aucun droit à l'existence.

9. Athénagore est tellement convaincu de l'indissolubilité du mariage que, à son avis, la mort même ne peut rompre le lien conjugal. Il va jusqu'à appeler le second mariage « un adultère décent » :

> Ou bien rester tels que nous avons été enfantés, ou persévérer dans un mariage unique; car le second mariage est un adultère décent... Celui qui se prive de sa première femme, même si elle est morte, est un adultère déguisé, car il transgresse la main de Dieu, puisqu'au commencement, Dieu a créé un seul homme et une seule femme (*Suppl.*, 33).

Éditions séparées : E. Schwartz, Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum (TU, 4, 2). Leipzig, 1891. — W. B. Owen, Athenagoras, with Explanatory Notes. New York, 1904. Une édition partielle de l'Apologie a été publiée par J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907, 115-154, et P. Ubaldi, Turin, 1920.

— P. UBALDI et M. PELLEGRINO, Atenagora (avec texte, introduction, traduction italienne et notes). Turin, 1947.

Traductions : Anglaises : B. P. PRATTEN, ANL 2 (1870) 371-456; *idem* ANF 2 (1885) 129-162. — *Française :* G. BARDY, SCH 3 (Supplique). Paris, 1943. — *Italiennes :* P. UBALDI, Turin, 1913. — P. UBALDI et M. PELLEGRINO, l. c. — *Allemande :* A. EBERHARD, BKV 23. Kempten, 1913, 259-375.

Études : C. H. HEFELE, Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften : Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 1. Tübingen, 1864, 60-86. — F. SCHUBRING, Die Philosophie des Athenagoras (Progr.). Berlin, 1882. — A. JOANNIDES, Πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως (Diss.). Jena, 1883. — J. LEHMANN, Die Auferstehungslehre des Athenagoras (Diss.), Leipzig, 1890. — P. LOGOTHETES, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου. Leipzig, 1893. — G. SCHEURER, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit. Würzburg, 1896, 26-43. — L. ARNOULD, De Apologia Athenagorae, Patris Graeci secundo saeculo florentis, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν inscripta. Paris, 1898. — K. F. BAUER, Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. (Diss.). Bamberg, 1902. — A. POMMRICH, Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. (Diss.). Leipzig, 1904. — L. RICHTER, Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen (Diss.). Meissen, 1905. — L. CHAUDOUARD, La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle. Étude sur le Περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore (thèse). Lyon, 1905. — J. LEBLANC, Le logos chez Tatien, Athénagore et Théophile : Annales de philosophie chrétienne 149 (1905) 634-639. — J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907, 155-238. — J. VAN BEEK, Athenagoras' geschrift « De resurrectione mortuorum » (Proefschrift). Leyden, 1908. — F. WALLINGER, Athenagoras und die ihm zugeeigneten Schriften (Progr.). Kalksburg, 1909. — F. ANDRES, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (FLDG, 12, 3). Paderborn, 1914, 66-95. — J. P. ARENDZEN, Ante-Nicene Interpretations of the Sayings on Divorce : JThSt 20 (1919) 232 sq. — S. PAPPALARDO, Il monoteismo e la dottrina del Logos in Athenagora : Didascaleion 2 (1924) 11-40; *idem,* La teoria degli angeli e dei demoni e la dottrina della providenza in Athenagora : *ibidem,* 67-180. — K. PREYSING, Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras : ThQ 110 (1929) 85-110. — H. A. LUCKS, The Philosophy of Athenagoras : Its Sources and Value (Diss.). Washington, 1936. — G. LAZZATI, L'Aristotele perdutto e gli scrittori cristiani. Milan, 1938, 69-72. — P. KESELING, Athenagoras : RACh 1 (1943) 881-888. — M. PELLEGRINO, Studi sull'antica apologetica. Rome, 1947, 65-79. — E. BENZ, Christus und Sokrates in der alten Kirche : ZNW 43 (1950-1951) 195-223. — L. ALFONSI, Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora : VC 7 (1953) 129-143. — R. M. GRANT, Athenagoras or Pseudo-Athenagoras : HThR 47 (1954) 121-129.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

Théophile était, d'après Eusèbe (*Hist. eccl.,* 4, 20), le sixième évêque d'Antioche en Syrie. Comme il ressort de ses écrits, il naquit près de l'Euphrate, de parents païens, et reçut une éducation hellénistique. Ce n'est qu'après avoir atteint l'âge adulte, et alors même, à la suite seulement de longues réflexions et d'une étude de l'Écriture, qu'il se convertit au christianisme. Il rapporte ainsi sa conversion :

> Ne sois donc pas incrédule, mais aie la foi. Moi non plus, je ne croyais pas en ces réalités futures, mais maintenant que je les ai comprises, j'y crois ; cela, depuis l'instant où je suis tombé sur des livres sacrés des saints prophètes qui, mus par l'Esprit de Dieu, avaient prédit le passé de la façon dont il s'est produit, la manière dont le présent arrivait, et l'ordre suivant lequel les événements futurs s'accompliraient. J'ai donc vu un argument dans le fait que les événements qui se réalisaient avaient été prédits, et je ne suis plus incrédule ; au contraire, je crois pour obéir à Dieu (1, 14).

SES ÉCRITS

1. De ses écrits, seuls nous sont parvenus les trois livres *Ad Autolycum.* Théophile dut les composer peu après 180, car le troisième livre contient une chronologie de l'histoire du monde allant jusqu'à la mort de Marc-Aurèle (17 mars 180). En trois livres, l'auteur défend le christianisme contre les objections de son ami païen Autolycus. Dans le premier, il parle de l'essence divine, que seuls peuvent voir les yeux de l'âme :

> Dieu est aperçu par ceux qui peuvent le voir après que les yeux de leur âme se sont ouverts. Tous ont bien des yeux, mais certains ne les ont que voilés et n'aperçoivent pas la lumière du soleil ; si les aveugles ne voient pas, ce n'est pas pour autant que la lumière du soleil ne luit plus : c'est à eux-mêmes que doivent s'en prendre les

aveugles, et à leurs yeux... Tel un miroir brillant, l'homme doit avoir une âme pure. Une fois la rouille au miroir, on ne peut plus voir le visage de l'homme dans le miroir : ainsi, quand il y a une faute dans l'homme, il n'est plus possible à l'homme dans cet état de voir Dieu (1, 2).

Le premier livre traite encore de l'absurdité de l'idolâtrie et de la différence entre l'honneur que l'on rend à l'empereur et le culte dû à Dieu :

> J'honorerai plutôt l'empereur ; toutefois, je ne l'adore pas : je prie pour lui. C'est Dieu, l'authentique et vrai Dieu, que j'adore, sachant que l'empereur lui doit l'existence (1, 11).

A la fin, Théophile explique la signification et l'importance du titre de chrétien, raillé de son adversaire. Après avoir exposé la croyance en la résurrection, il conclut par ces mots :

> Puisque tu m'as réparti, mon ami : « Montre-moi ton Dieu ! » — Voilà mon Dieu. Et je te conseille de le craindre et de croire en lui (1, 14).

Le second livre oppose l'enseignement des prophètes, inspirés du Saint-Esprit, à la folie de la religion païenne et aux déclarations contradictoires des poètes grecs comme Homère et Hésiode, au sujet de Dieu et de l'origine du monde. Il analyse en détail et explique de façon allégorique le récit de la Genèse sur la création du monde et de l'humanité, le paradis et la chute. A la fin, l'auteur cite quelques-unes des instructions des prophètes sur la véritable manière d'adorer Dieu et de diriger sa vie. Il est intéressant de noter que Théophile se réfère ici à l'autorité de la Sibylle elle-même. Il nous conserve ainsi deux fragments de ses oracles qui ne figurent dans aucun manuscrit des *Oracula Sibyllina*. Ces deux fragments comprennent quatre-vingts vers et louent en termes sublimes la foi monothéiste.

Le troisième livre démontre la supériorité du christianisme au point de vue moral. Il réfute les calomnies des païens et les accusations d'immoralité portées contre les chrétiens. Il prouve au contraire l'immoralité de la religion païenne en soulignant la faiblesse que prêtent à leurs dieux les écrivains du paganisme. Enfin, pour montrer que la religion chrétienne est plus ancienne que toutes les autres, Théophile, à l'aide d'une chronologie du monde, s'applique à prouver que Moïse et les prophètes vécurent avant tous les philosophes.

2. *Les écrits perdus.* En plus de ces trois livres *Ad Autolycum*, Théophile composa, nous apprend Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 24), un traité *Contre l'hérésie d'Hermogène*, un ouvrage *Contre Marcion*, et « plusieurs écrits catéchétiques ». Jérôme (*De viris illustribus*, 25) mentionne, à côté des écrits catéchétiques, deux autres œuvres de Théophile, les *Commentaires sur l'Évangile* et *Sur les Proverbes de Salomon*. Dans un autre passage (*Epistula*, 121, 6, 15), le même auteur parle d'une concordance évangélique. Théophile lui-même se réfère plusieurs fois à un ouvrage περὶ ἱστορίων qu'il écrivit avant de composer les trois livres *Ad Autolycum*. La façon dont il s'exprime laisse supposer qu'il s'agit d'une histoire de l'humanité, car il dit (2, 30) :

> A ceux qui désirent et aiment apprendre même la totalité des générations, il est facile de donner des renseignements à l'aide des Saintes Écritures. Car, comme nous l'avons déjà dit, ce sujet, la succession généalogique, a été partiellement traité par nous dans un autre ouvrage, au premier livre *De l'Histoire*.

Tous les écrits de Théophile, sauf les trois livres *Ad Autolycum*, sont perdus. On a tenté leur reconstitution, mais, jusqu'ici, tous les essais ont échoué. Zahn croyait avoir découvert le *Commentaire sur l'Évangile* dans un commentaire latin des quatre évangiles édité par M. de la Bigne sous le nom de Théophile dans la *Bibliotheca SS. Patrum*, Paris, 1575, 5, 169-192. Mais on s'est aperçu que ce commentaire n'est en réalité qu'une compilation de Cyprien, Ambroise, le pseudo-Arnobe le Jeune et Augustin. Cette composition remonte environ à la fin du Ve siècle. De même Loofs se fourvoie lorsqu'il essaie de prouver qu'il est possible de reconstituer le traité de Théophile *Contre Marcion* à l'aide de l'*Adversus Haereses* d'Irénée. Bien que Théophile se dise « non formé à l'art de parler » (2, 1), il s'avère un rhéteur accompli. Il écrit, certes, avec grâce et aisance, d'une manière pleine de vie et de force. Les procédés de rhétorique comme l'antithèse et l'anaphore

lui sont familiers. Un grand nombre de métaphores mordantes rendent son ouvrage très attrayant. Il se montre très versé dans la littérature et la philosophie contemporaines. Tout cela suppose chez lui une instruction très poussée et de larges connaissances. S'il puise, dans l'ensemble, aux mêmes sources que les autres apologistes grecs, il se sert beaucoup plus qu'eux du Nouveau Testament. Dans sa pensée, les évangélistes ne sont pas moins inspirés du Saint-Esprit que les prophètes de l'Ancien Testament : « L'accord existe entre les paroles des prophètes et celles des évangiles : car tous les hommes porteurs de l'Esprit ont parlé d'après l'unique esprit de Dieu » (3, 12). Les évangiles sont pour lui « parole sainte », et il introduit toujours les épîtres de S. Paul par la formule : « La parole divine nous enseigne, διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος » (3, 14).

S. Jean est compté explicitement parmi les hommes porteurs de l'Esprit : « D'où l'enseignement que nous donnent les Saintes Écritures et tous les hommes porteurs de l'esprit ; l'un d'entre eux, Jean, dit : « Au commencement était le Verbe » (2, 22). Théophile est donc le premier écrivain qui enseigne clairement l'inspiration du Nouveau Testament.

ASPECTS DE LA THÉOLOGIE DE THÉOPHILE

1. Théophile est aussi le premier à employer le mot τριάς (trinitas) pour désigner l'union des trois personnes divines en Dieu. Il voit, dans les trois premiers jours qui précèdent la création du soleil et de la lune, des images de la Trinité :

> Les trois jours qui précèdent les luminaires sont les types de la Trinité : de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse (2, 15).

2. Théophile est le premier auteur chrétien qui fasse la distinction entre le Logos ἐνδιάθετος et le Logos προφορικός, le Verbe intérieur ou immanent en Dieu et le Verbe émis ou proféré par Dieu. Au sujet de l'origine du Logos, il déclare :

> Or Dieu qui avait son Verbe immanent (λόγον ἐνδιάθετον) en son sein, l'engendra en le proférant au dehors avec sa sagesse avant toute chose. Il avait ce Verbe comme ministre de toutes ses œuvres, et c'est par lui qu'il a fait toutes choses (2, 10).

Ce Logos parle à Adam dans le paradis :

> Le Dieu et Père de toutes choses n'est pas localisable et ne se trouve pas dans un lieu, car il n'y a pas de lieu où il se repose ; mais son Verbe, par lequel il a fait toutes choses, qui est sa puissance et sa Sagesse, s'est revêtu de la figure du Père et Seigneur de l'Univers : c'est lui qui vint dans le paradis sous la figure de Dieu et qui s'entretenait avec Adam. Car l'Écriture Sainte elle-même nous enseigne qu'Adam disait avoir entendu sa voix. Cette voix, qu'est-elle, sinon le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils ? non dans le sens où poètes et mythographes disent que les fils des dieux naissent d'unions charnelles, mais au sens où la vérité enseigne que le Verbe existe toujours immanent au sein de Dieu.
>
> Avant que rien ne fût, il tenait conseil avec lui qui est son intelligence et sa pensée. Et quand Dieu décida de faire tout ce qu'il avait délibéré, il engendra ce Verbe en le proférant au dehors (προφορικόν), premier né de toute créature, sans se vider lui-même du Verbe, mais en engendrant un Verbe et s'entretenant toujours avec son Verbe (2, 22).

3. Comme Justin (*Dial.*, 5) et Irénée (*Adv. Haer.*, 4, 4, 3), Théophile croit que l'immortalité de l'âme n'est pas une propriété de sa nature, mais une récompense pour l'observation des commandements de Dieu. L'âme humaine, pour lui, n'est en elle-même, ni mortelle ni immortelle, mais capable de mort aussi bien que d'immortalité :

> Mais on nous dira : « Mourir n'était-il pas dans la nature de l'homme ? » Pas du tout. « Était-il donc immortel ? » Nous ne disons pas cela non plus. On va répliquer : « Il n'était donc rien du tout ? » Ce n'est pas non plus ce que nous soutenons.
>
> Voici : par nature, l'homme n'était pas plus mortel qu'immortel. Si Dieu l'avait créé immortel dès le principe, il l'eût créé dieu. D'autre part, si Dieu l'avait créé mortel, il eût paru la cause de sa mort. Ce n'est donc ni mortel

ni immortel que Dieu l'a créé, mais (suivant ce que nous avons dit plus haut) capable des deux.

Ainsi penche-t-il vers l'immortalité en gardant le commandement de Dieu ? Il en reçoit l'immortalité pour récompense et devient dieu. Se tourne-t-il vers les œuvres de mort en désobéissant à Dieu ? Lui-même devient alors cause de sa propre mort. En effet, Dieu crée l'homme libre et maître de lui (2, 27).

Éditions : Voir *supra*, p. 214. *Éditions séparées* : S. FRASCA, Justinus, Apologie : Segue : Theophilus Antiochenus, Gli tre libri ad Autolico. Testo, versione, introd. Turin, 1938. — G. BARDY, Trois livres à Autolycus. Texte grec, introd. et notes de G. Bardy, traduction de J. Sender (SCH 20). Paris, 1948.

Traductions : *Française* : J. SENDER, SCH 20 (1948). — *Anglaise* : M. DODS, ANL 3 (1868) 53-133 = ANF 2 (1885) 89-121. — *Allemande* : J. LEITL, Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus, zweite verbesserte Ausgabe von A. di Pauli (BKV 14). Kempten, 1913, 12-106. — *Italiennes* : E. RAPISARDA. Turin, 1937. — S. FRASCA, l. c.

Études : K. OTTO, Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien : Zeitschrift für historische Theologie 29 (1859) 617-622. — L. PAUL, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus : Jahrbuch für protestantische Theologie 1 (1875) 546-559. — A. HARNACK, Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien (TU 1, 4). Leipzig, 1883. — W. SANDAY, A Commentary on the Gospels Attributed to Theophilus of Antioch : Studia Biblica (1885), 98-101. — C. ERBES, Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien : Jahrbücher für prot. Theologie 14 (1888) 611-656. — A. HARNACK, Theophilus von Antiochien und das Neue Testament : ZKG 11 (1890) 1-21. — G. KARABANGELES, Ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία Θεοφίλου τοῦ Ἀντιοχέως (Diss.). Leipzig, 1891. — O. GROSS, Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochien. Leipzig, 1895; *idem*, Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia (Progr.). Chemnitz, 1895. — O. CLAUSEN, Die Theologie des Theophilus von Antiochien : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 46 (1903) 81-141, 195-213. — A. POMMRICH, Des Apologeten Theophilus von Antiochien Gottes- und Logoslehre (Diss.). Leipzig, 1904. — J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907, 250-252. — H. QUENTIN, Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Théophile d'Antioche : RB 24 (1907) 107-109. — G. H. TURNER, Theophilus of Antioch as Commentator : JThSt 12 (1911) 99 sq. — A. PUECH, Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère. Paris, 1912, 207-227. — J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, vol. II. Paris, 1928, 508-513. — F. LOOFS, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46, 2). Leipzig, 1930. Cf. J. LEBON, RHE 26 (1930) 675-679. — J. STIGLMAYR, ThR 29 (1930) 290 sq. — F. R. M. HITCHCOCK, JThSt 38 (1937) 130-139, 255-266. — P. AGUADO, Teófilo y el Canon del N. T. : Estud. Bibl. (1932) 17 sq., 281 sq.; (1933) 3 sq. — E. RAPISARDA, Teofilo di Antiochia. Turin, 1937; *idem*, Cenni su Teofilo d'Antiochia : Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi. Milan, 1937, 381-400. — M. RICHARD, Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche : RBibl 47 (1938) 387-397. — N. TERZAGHI, Minutiores curae I : A. Teofilo di Antiochia : BPEC (1941) 111-115. — F. OGARA, Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio : Greg (1944) 74-102. — R. M. GRANT, Theophilus of Antioch to Autolycus : HThR 40 (1947) 227-256. — A. PINCHERLE, Teofilo Antiocheno « storico »? : Studi e Materiali di Storia delle Religioni 22 (1949-1950) 154-164. — R. M. GRANT, The Future of the Ante-Nicene Fathers : JR 30 (1950) 109-116; *idem*, The Problem of Theophilus : HThR 43 (1950) 179-196; *idem*, Retractatio : HThR 45 (1952) 135; *idem*, The Textual Tradition of Theophilus of Antioch : VC 6 (1952) 146-149. — G. QUISPEL and R. M. GRANT, Note on the Petrine Apocrypha : VC 6 (1952) 31-32. — J. MICHL, Der Weibessame (Gen., 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung : Bibl 33 (1952) 371-401, 476-505. — T. RUESCH, Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus. Zürich, 1952.

MÉLITON DE SARDES

Méliton, évêque de Sardes en Lydie, est l'une des figures les plus vénérables du IIe siècle. Dans sa lettre au pape Victor (189-199), Polycrate d'Éphèse le nomme parmi les « grands luminaires » de l'Asie descendus maintenant à leur repos. Il l'appelle « Méliton l'eunuque (c'est-à-dire le célibataire), qui vécut entièrement dans l'Esprit-Saint, qui repose à Sardes, dans l'attente de la visite du ciel, lorsqu'il ressuscitera des morts » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 24, 5). Hors ce que nous apprend cette brève notice, nous ne savons pas grand-chose de sa vie. Méliton écrivit beaucoup, sur des sujets très variés, au cours de la dernière moitié du IIe siècle.

1. Vers 170, il adressa une apologie en faveur des chrétiens à l'empereur Marc-Aurèle. Il ne subsiste de celle-ci que des fragments chez Eusèbe et dans le *Chronicon Paschale*. Parmi ces fragments se trouve une pensée qui éclaire la façon dont Méliton envisageait les relations entre l'Église et l'État. Méliton est le premier défenseur de la solidarité du christianisme et de l'empire. L'empire universel et la religion chrétienne

sont frères de lait ; ils forment paire. De plus, la religion chrétienne représente pour l'empire bénédiction et prospérité :

En effet, la philosophie qui est la nôtre a d'abord fleuri chez les Barbares ; puis elle s'est épanouie dans tes peuples sous le grand règne d'Auguste, ton ancêtre, et elle est devenue surtout pour ton empire un bien favorable. Car, depuis ce temps, la puissance des Romains s'est accrue de manière grande et éclatante : tu en es devenu l'héritier désiré et tu le resteras avec ton fils, en conservant la philosophie qui a été nourrie avec l'empire, et qui a commencé avec Auguste, que tes ancêtres aussi ont honorée à côté des autres religions. Et c'est une très grande preuve de son excellence que notre doctrine ait fleuri en même temps que l'heureux commencement de l'empire et que rien de mauvais ne soit arrivé depuis le règne d'Auguste, mais qu'au contraire tout ait été éclatant et glorieux, selon les prières de tous (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 26, 7-8).

Pour les fragments de ses écrits : M. J. ROUTH, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1 Oxford, 1846, 111-153. — J. C. TH. OTTO, Corpus apol. christ. 9. Jena, 1872, 374-478, 497-512. — A. HARNACK, Marcion. 2ᵉ éd. Leipzig, 1924, 422 sq. — Pour les fragments syriaques, voir I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum (SAB). Berlin, 1933, 12-16, 67-73.

Études : A. HARNACK, Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten (TU 1, 1-2). Leipzig, 1882, 240-278. — C. THOMAS, Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie. Osnabrück, 1893. — A. EHRHARD, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. Freiburg, 1900, 258-262. — W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 155-157. — AMANN, DTC, 10, 540-547. — J. QUASTEN, Melito : LThK 7, 69.

2. De cette apologie et des autres œuvres de Méliton, nous ne possédions récemment encore que de courts fragments ou les titres, chez Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 26, 2) et Anastase le Sinaïte (*Viae Dux*, 12, 13). Aussi la toute fraîche réapparition d'une homélie complète de Méliton sur la Passion, revêt-elle le plus vif intérêt. C'est Campbell Bonner qui fit cette découverte et la publia. Quoique Eusèbe n'ait pas mentionné cette homélie dans sa liste, on en connaissait le titre, cité par Anastase le Sinaïte au VIIᵉ siècle. Il en existait des fragments non

identifiés, en syriaque, en copte et en grec. Elle occupe la seconde partie d'un codex de papyrus remontant au IVᵉ siècle, qui contient les dernier chapitres d'Enoch. Huit feuilles de ce codex appartiennent à la collection de M. A. Chester Beatty et du British Museum, et six à l'université de Michigan. Comme son titre εἰς τὸ πάθος l'indique, l'homélie nouvellement retrouvée traite de la Passion de Notre-Seigneur. Les premiers mots font penser à un sermon prononcé à la messe après une lecture de l'Ancien Testament. Et le sujet convient si bien à la Semaine Sainte que Bonner l'appelle une « homélie de vendredi saint ». Méliton tenant au parti quatuordéciman, ce jour était pour lui celui de la fête pascale. L'homélie paraphrase le récit de l'Exode et spécialement celui de l'institution de la Pâque. Elle les représente ensuite comme une typologie de l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle les qualifie de μυστήρια dans le sens d'une action ayant un effet surnaturel transcendant sa portée historique. L'Exode et la Pâque sont devenus le type de ce qui arriva lorsque Jésus mourut et ressuscita. La passion et la mort de Jésus garantissent l'affranchissement du chrétien du péché et de la mort, comme l'immolation de l'agneau pascal assurait la fuite des Hébreux. Les chrétiens, comme les Hébreux, ont reçu un sceau en signe de leur délivrance. Mais les juifs, comme la prophétie l'annonçait, ont rejeté le Seigneur et l'ont tué. Sa mort était prédite, mais leur responsabilité à l'égard de celle-ci reste volontaire. Ils sont perdus, mais les fidèles auxquels le Christ a prêché dans les enfers, aussi bien que ceux de la terre, participent au triomphe de sa résurrection.

La langue de ce sermon montre une prédilection pour les termes inusités et poétiques et pour les recherches stylistiques. Le style est très artificiel et étudié. L'anaphore et l'antithèse y abondent. Ceci explique sans doute le trait de Tertullien relatif à Méliton : *elegans et declamatorium ingenium* (Jérôme, *De vir. ill.*, 24).

P. Nautin n'admet pas avec C. Bonner l'authenticité de cette homélie. Il lui assigne une origine plus tardive. Pourtant, l'absence complète de tout vocabulaire proprement philosophique dans la discussion des questions christologiques est saisissante et rend peu probable une composition tardive.

E. Peterson a montré que ce texte a servi au traité du Pseudo-Cyprien *Adversus Judaeos*, qui date probablement du IIIe siècle.

DOCTRINE THÉOLOGIQUE DE CETTE HOMÉLIE

1. *La christologie.*

a. L'idée de la divinité et de la préexistence du Christ domine la théologie tout entière de Méliton. Il appelle celui-ci : Θεός, λόγος, πατήρ, υἱός, ὁ πρωτότοκος τοῦ Θεοῦ, δεσπότης, ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ, ὑμῶν βασιλεύς. Le titre de « Père », pour le Christ, est inusité. On le trouve dans un passage important qui décrit les diverses fonctions du Christ :

> Car, né comme un fils, conduit comme un agneau, sacrifié comme une brebis, enseveli comme un homme, il est ressuscité des morts comme Dieu, étant par nature Dieu et homme. Il est toutes choses : en tant qu'il juge, loi ; en tant qu'il enseigne, Verbe ; en tant qu'il sauve, Grâce ; en tant qu'il engendre, Père ; en tant qu'il est engendré, Fils ; en tant qu'il souffre, la brebis du sacrifice ; en tant qu'il est enseveli homme ; en tant qu'il ressuscite, Dieu. Tel est Jésus-Christ, à qui appartient la gloire pour les siècles des siècles (8-10 Bonner).

Cette identification complète du Christ avec la divinité elle-même pourrait être interprétée en faveur du modalisme monarchien d'une époque postérieure. S'il en était ainsi, on aurait l'explication de l'oubli et de la disparition consécutive des œuvres de Méliton.

b. Par ailleurs, Méliton est très net au sujet de l'incarnation :

> C'est lui qui se fit chair dans une vierge, dont (les os) ne furent pas brisés sur le bois, qui, enseveli, ne fut pas réduit en poussière, qui ressuscita des morts et éleva l'homme des profondeurs du tombeau aux hauteurs du ciel. C'est lui l'agneau qui fut mis à mort, c'est lui l'agneau qui resta muet, c'est lui qui naquit de Marie, la noble brebis (70, 71).

De même l'auteur appelle le Christ : ἐκεῖνον ἔτι (σαρκωθέντα) διὰ παρθένου Μαρίας (66).

c. La préexistence du Christ est affirmée sous forme d'hymnes de louange, dans le passage suivant, par exemple :

> Il est le premier-né de Dieu
> qui fut engendré avant l'étoile du matin,
> qui fit se lever la lumière,
> qui fit briller le jour,
> qui sépara les ténèbres,
> qui posa la première base,
> qui suspendit la terre,
> qui assécha les abîmes,
> qui étendit le firmament,
> qui fit entrer l'ordre dans le monde (82).

d. Le rôle du Christ était de délivrer l'homme du péché (54.103), de la mort (102.103) et du démon (67.68. 102).

e. La manière dont il écrit la descente du Christ aux enfers laisse supposer que Méliton incorpora dans son homélie certaine parties d'une hymne liturgique plus ancienne :

> Et il ressuscita des morts et vous cria : « Quel est mon rival ? Qu'il se tienne devant moi. J'ai libéré les condamnés, j'ai fait revivre les morts, j'ai ressuscité ceux qui étaient ensevelis. Qui élève la voix contre moi ? C'est moi, dit-il encore, le Christ, c'est moi qui ai défait la mort, qui ai triomphé de l'ennemi, écrasé l'enfer, lié le fort et amené l'homme sur les hauteurs du ciel ; moi, dit-il, le Christ » (101-102).

2. *La doctrine du péché originel.*

Cette doctrine est clairement exprimée par Méliton :

> Sur chaque âme, le péché imprime sa marque, et toutes, également, ils les a vouées à la mort. Elle doivent mourir. Ainsi toute chair tombe au pouvoir du péché, tout corps au pouvoir de la mort (54-55).

3. *L'Église.*

L'Église est appelée « le réservoir de la vérité », ἀποδοχεῖον τῆς ἀληθείας (40).

Éditions et traductions : C. BONNER, The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis (SD 12). London, 1940. — Traduction française de plusieurs passages par J. DANIÉLOU, VS 327 (1948) 262-271.

Études : C. BONNER, The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis : Annuaire de l'Institut de philol. et d'hist. orient. et slaves 4 (1936) 108-119; *idem*, The Homily on the Passion by Melito of Sardis : Mélanges F. Cumont I. Bruxelles, 1936, 107-119; *idem*, The New Homily of Melito and its Place in Christian literature : Actes du Ve Congrès international de papyrologie. Oxford, 1937, 94-97; *idem*, Two Problems in Melito's Homily on the Passion : HThR 31 (1938) 175-190. — M. RIST, Additional Parallels to the Rending of the Veil in Melito's Homily on the Passion : HThR 31 (1938) 249-250. — C. BONNER, A Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion : HThR 32 (1939) 141-142. — G. ZUNTZ, On the Opening Sentence of Melito's Paschal Homily : HThR 36 (1943) 299-315. — C. BONNER, A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily : HThR 36 (1943) 317-319. — P. KAHLE, Was Melito's Homily on the Passion originally written in Syriac : JThSt 44 (1943) 52-56. — E. J. WELLESZ, Melito's Homily on the Passion. An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography : JThSt 44 (1943) 41-52. — A. WIFSTRAND, The Homily of Melito on the Passion : VC 2 (1948) 201-223. — C. BONNER, The Text of Melito's Homily : VC 3 (1949) 184-185. — A. GRILLMEIER, « Das Erbe der Söhne Adams » in der Homilia de Passione Melitos : Schol 24 (1949) 481-502; *idem*, Der Gottessohn im Totenreich : ZkTh 71 (1949) 1-53, 184-203. — R. M. GRANT, Melito of Sardis on Baptism : VC 4 (1950) 33-36. — P. NAUTIN, L'homélie de « Méliton » sur la Passion : RHE 44 (1949) 249-438. — E. PETERSON, Ps. Cyprian, Adversus Judaeos und Melito von Sardes : VC 6 (1952) 33-43. — G. ZUNTZ, Melito, Syriac ? : VC 6 (1952) 193-201. — C. MOHRMANN, Pascha, Passio, Transitus : EL 66 (1952) 37-52. — P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica I). Paris, 1953.

En plus de l'*Apologie* et de l'homélie récemment découverte, Méliton est l'auteur des écrits suivants :

1° Deux livres *Sur la Pâque*, dans lesquels il défendait l'usage quartodéciman (composés vers 166-167).

2° Un traité *Sur la vie chrétienne et les Prophètes*, d'un caractère probablement anti-montaniste.

3° *Sur l'Église*.
4° *Sur le Jour du Seigneur*.
5° *Sur la foi de l'homme*.
6° *Sur la Création*.
7° *Sur l'obéissance de la foi*.
8° *Sur les sens*.

9° *Sur l'âme et le corps*.
10° *Sur l'hospitalité*.
11° *Sur le baptême*.
12° *Sur la vérité*.
13° *Sur la foi et la naissance du Christ*.
14° *Sur la prophétie*.
15° *La clé*.
16° *Sur le Démon*.
17° *Sur l'Apocalypse de S. Jean*.
18° *Sur Dieu incarné*.

19° Six livres d'*Extraits de la Loi et des Prophètes au sujet de notre Sauveur et de notre foi tout entière*. Eusèbe a conservé la préface de cet ouvrage (*Hist. eccl.*, 4, 26, 13-14). Elle contient la liste la plus ancienne des Écritures canoniques de l'Ancien Testament.

20° *Sur l'incarnation du Christ*.

Il ressort de tous ces titres que Méliton discutait beaucoup de questions théologiques de son temps, avec une grande ouverture d'esprit.

Pour les fragments *Sur le baptême*, voir J. B. PITRA, Analecta sacra 2. Paris, 1884, 3-5. — J. M. MERCATI, Symbolae Melitonianae : ThQ 76 (1894) 597-600.

ÉCRITS NON AUTHENTIQUES

1° Un manuscrit syriaque du British Museum (Add. 14658) contient une apologie sous le nom de Méliton, qui cependant ne lui appartient pas. Le texte montre que l'auteur connaissait bien les apologies d'Aristide et de Justin. Il semble qu'elle fut écrite en syriaque et non traduite du grec. La date de sa composition se situe probablement sous le règne de Caracalla.

Éditions et traductions : W. CURETON, Spicilegium Syriacum : Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now First Edited with an English Translation and Notes. London, 1855. — J. C. TH. OTTO, l. c., 497-512, traduction latine 419-432.

Études : TH. ULBRICH, Die pseudomelitonische Apologie (Kirchengeschichtliche Abhandlungen 4). Breslau, 1906. — F. HAASE, Zur Bardesanischen Gnosis. Leipzig, 1910, 68-72; *idem*, Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. Leipzig, 1925, 133 sq.

2° Il existe un autre écrit dans une traduction latine du Ve siècle, attribué faussement à Méliton. Il a pour titre *De Transitu Beatae Mariae Virginis* (ἡ κοίμησις τῆς θεοτόκου).

D'après certains indices, ce récit apocryphe de la mort et de l'assomption de la Sainte Vierge ne remonte pas au delà du IVe siècle. Il forme contrepartie aux évangiles apocryphes de l'Enfance. Le texte est conservé dans plusieurs révisions grecques et dans un certain nombre de traductions. Au cours des dernières années, cet apocryphe a été considéré avec la plus grande attention et utilisé par la littérature suscitée par la définition solennelle du dogme de l'Assomption par le pape Pie XII le 1er novembre 1950.

Éditions : C. Tischendorf, Apocalypses Apocryphae, 1866, 124-136. Traduction française : H. Daniel-Rops, Les Évangiles de la Vierge. Paris, 1948, 185-196. — Pour une traduction en vieil anglais de ce texte voir R. Willard, Rev. of English Studies (1936) 5-23.

Études : F. Diekamp, Hippolytos von Theben. Münster, 1898, 91 sq. — Th. Zahn, Die Dormitio sanctae Mariae und das Haus des Johannes Markus : NKZ (1899) 377-429. — A. Baumstark, Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem : OC 4 (1904) 371-392. — St. D. Seymour, Irish Versions of the Transitus Mariae : JThSt 22 (1921) 36-43. — F. Cavallera, A propos d'une enquête patristique sur l'assomption : BLE 27 (1928) 97-116. — M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles : EO 29 (1926) 5-20, 129-143, 281-307, 33 (1930) 271-275. — A. Vitti, Libri Apocryphi de Assumptione Beatae Mariae Virginis : Verbum Domini (1926) 225-234. — A. Wilmart, L'ancien récit latin de l'assomption (ST 59). Rome, 1933, 323-362. — J. Rivière, Le plus vieux « Transitus » latin et son dérivé grec : RTAM (1936) 5-23. — B. Capelle, Les anciens récits de l'assomption et Jean de Thessalonique : RTAM 12 (1940) 209-235; *idem*, La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle : Mus 56 (1943) 1-13. — G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Premier volume. Cité du Vatican, 1944, 249-251. — M. Jugie, La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge (ST 114). Cité du Vatican, 1944. — O. Faller, De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis. Rome, 1946. — A. Raes, Aux origines de la fête de l'assomption en Orient : OCP 12 (1946) 262-274. — A. van Lantschoot, L'assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes : Greg 27 (1946) 493-526. — P. Gasso, Sobre los origines de la fiesta de la assunción : Estudios Marianos 6 (1947) 137-146. — A. C. Rush, The Assumption in the Apocrypha : AER 116 (1947) 5-31. — C. Balic, Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae. Pars Prior. Rome, 1948, 14-65, 137-153. — B. Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V. : ThR 44 (1948) 129-140, ThR 45 (1949) 129-142, ThR 46 (1950) 5-20. — J. Ternus, Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens : Schol 25 (1950) 321-360. — A. C. Rush, Assumption Theology in the Transitus Mariae : AER 123 (1950) 93-110; *idem*, Scriptural Texts and the Assumption in the Transitus Mariae : CBQ 12 (1950) 367-378. — B. Capelle, Vestiges grecs et latins d'un antique « transitus « de la Vierge : AB 67 (1949) 21-48. — H. Lausberg, Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae : HJG 72 (1953) 25-49.

3° Un autre ouvrage non authentique est la *Clavis Scripturae*, glossaire biblique, compilé à partir des œuvres d'Augustin, Grégoire le Grand et d'autres écrivains latins. Il fut édité par le cardinal Pitra dans les *Analecta Sacra*, Vol. 2, 1884.

Éditions : J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 2-3, 1. Paris, 1855; *idem*. Analecta Sacra 2. Paris, 1884.

Études : O. Rottmanner, Ein letztes Wort über die « Clavis » Melitonis : ThQ 78 (1898) 614-629.

L'ÉPITRE A DIOGNÈTE

L'*Épître à Diognète* est une apologie du christianisme, composée sous la forme d'une lettre à un païen de haut rang, du nom de Diognète. On ne sait rien de plus de l'auteur ni du destinataire. H. Lietzmann pense que ce Diognète pourrait être identifié avec le tuteur de Marc-Aurèle. L'époque de la composition elle-même reste matière à conjectures. Le contenu de l'épître a beaucoup de points communs avec les écrits d'Aristide, mais il ne semble pas y avoir entre les deux de dépendance directe. D'autre part, l'auteur utilise les œuvres d'Irénée. Le chapitre 7, 1 à 5 rappelle de plus l'un des *Philosophoumena* (10, 33) d'Hippolyte, et les chapitres 11 et 12 ne sont pas autre chose que la conclusion de cet ouvrage. Aussi N. Bonwetsch et R. H. Connolly pensèrent-ils qu'Hippolyte de Rome pouvait en être l'auteur. Ceci situerait la composition de l'épître au début du IIIe siècle. Une autre raison pour le choix de cette date ressort d'une remarque de l'auteur lui-même au cours de son ouvrage : le christianisme est déjà répandu par le monde entier.

Mais une nouvelle suggestion a été émise récemment au sujet de l'auteur de cette épître. P. Andriessen attribue celle-ci à Quadratus lui-même. A son avis, elle ne serait rien moins qu l'Apologie perdue de cet écrivain. Il faut reconnaître que l'unique phrase de l'Apologie de Quadratus, que cite Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 3, 2), ne figure pas dans l'*Épître à Diognète*. Mais il existe dans celle-ci une lacune entre les numéros 6 et 7 du septième chapitre, où ce fragment pourrait bien s'insérer. Ce que nous apprennent encore de Quadratus Eusèbe, Jérôme, Photius, le Martyrologe de Bède et la lettre apocryphe de S. Jacques qui lui est adressée, s'accorde avec le contenu de l'*Épître à Diognète*. L'impression que donne de l'auteur la lecture de l'épître correspond avec ce que nous savons par la tradition de l'apologiste Quadratus : il était disciple des apôtres, écrivait dans le style classique, et ne lutta pas seulement contre le paganisme, mais aussi contre le judaïsme. De plus, comme le rapporte Eusèbe, Quadratus adressa son apologie à Hadrien, et les données de notre épître concernant son destinataire, conviendraient parfaitement à cet empereur. Enfin, si nous admettons que Quadratus et l'auteur de l'*Épître à Diognète* sont un seul personnage, la question de l'authenticité des deux derniers chapitres (11 et 12), qui forment une sorte d'épilogue, apparaît sous un jour tout à fait différent. L'auteur de cet épilogue se désigne en effet lui-même comme un disciple des apôtres et un maître des païens. Selon l'avis de P. Andriessen, aucun autre écrivain ecclésiastique ne réalise exactement ces conditions. Cependant, la différence de style entre les deux derniers chapitres et les précédents reste inexpliquée. H.-I. Marrou pense que Clément d'Alexandrie est l'auteur réel de l'*Épître à Diognète*.

Malheureusement aucun manuscrit de l'épître n'existe plus aujourd'hui. Le seul que nous possédions a disparu durant la guerre de 1870 dans l'incendie de la Bibliothèque de Strasbourg. Ce manuscrit, qui datait du XIIIe ou XIVe siècle, appartenait autrefois au monastère alsacien de Marmoutier. L'épître y était rangée parmi les écrits du martyr Justin. Toutes les éditions s'appuient sur ce manuscrit.

L'épître est composée à la requête de Diognète, qui demande à son ami chrétien de le renseigner sur sa religion. Il est possible de retrouver les questions de Diognète dans l'introduction de la lettre :

> Je vois, excellent Diognète, le zèle qui te pousse à t'instruire sur la religion des chrétiens, la clarté et la précision des questions que tu poses à leur sujet : à quel Dieu s'adresse leur foi ? Quel culte lui rendent-ils ? D'où vient leur dédain unanime du monde et leur mépris de la mort ? Pourquoi ne font-ils aucun cas des dieux reconnus par les Grecs et n'observent-ils pas les superstitions judaïques ? Quel est ce grand amour qu'ils ont les uns pour les autres ? Enfin pourquoi ce peuple nouveau — ce nouveau monde de vie — n'est-il venu à l'existence que de nos jours et non plus tôt ?

L'auteur dépeint ensuite (ch. 2-4) en termes enflammés la supériorité du christianisme par rapport à l'idolâtrie stupide des païens et au formalisme extérieur du culte des juifs. Dans sa critique des religions païenne et juive, il use d'arguments que nous avons rencontrés déjà dans les écrits des apologistes grecs. La meilleure partie de l'épître est sa description de la vie surnaturelle des chrétiens (ch. 5-6) :

> Car les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte ; ils ne se font pas, comme tant d'autres, les champions d'une doctrine humaine. Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle.
>
> Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient

comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils partagent tous la même table, mais non la même couche.

Ils sont donc dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois.

Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. On les méconnaît, on les condamne ; on les tue et par là ils gagnent la vie. Ils sont pauvres et enrichissent un grand nombre. Ils manquent de tout et ils surabondent de toutes choses. On les méprise et dans ce mépris ils trouvent leur gloire. On les calomnie et ils sont justifiés. On les insulte et ils bénissent. On les outrage et ils honorent. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie. Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers ; ils sont persécutés par les Grecs et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine.

(6) En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps comme les chrétiens dans les cités du monde. L'âme habite dans le corps et pourtant elle n'est pas du corps, comme les chrétiens habitent dans le monde mais ne sont pas du monde. Invisible, l'âme est retenue prisonnière dans un corps visible : ainsi les chrétiens, on voit bien qu'ils sont dans le monde, mais le culte qu'ils rendent à Dieu demeure invisible. La chair déteste l'âme et lui fait la guerre, sans en avoir reçu de tort, parce qu'elle l'empêche de jouir des plaisirs : de même le monde déteste les chrétiens qui ne lui font aucun tort, parce qu'ils s'opposent à ses plaisirs. L'âme aime cette chair qui la déteste, et ses membres, comme les chrétiens aiment ceux qui les détestent. L'âme est enfermée dans le corps : c'est elle pourtant qui maintient le corps ; les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde : ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde. Immortelle, l'âme habite dans une tente mortelle : ainsi les chrétiens campent dans le corruptible, en attendant l'incorruptibilité céleste. L'âme devient meilleure en se mortifiant par la faim et la soif : persécutés, les chrétiens de jour en jour se multiplient toujours plus. Si noble est le poste que Dieu leur a assigné, qu'il ne leur est pas permis de le déserter.

Les chapitres 7 et 8 contiennent une brève instruction sur l'origine divine de la foi chrétienne. Celle-ci fut révélée par le Fils de Dieu afin de manifester l'essence de la divinité. Si le Royaume a tant tardé à venir sur terre, c'est que Dieu voulait faire sentir à l'humanité son impuissance et son besoin de rédemption (ch. 9). En conclusion, l'auteur exhorte Diognète à accepter la doctrine chrétienne (ch. 10). L'épître mérite de prendre rang parmi les écrits les plus brillants et les plus beaux de la littérature chrétienne grecque. L'écrivain est un maître en rhétorique. Le rythme de sa phrase est très agréable et subtilement balancé, le style limpide. Le contenu révèle un homme d'une foi ardente, de connaissances étendues, un esprit pleinement imbu des principes du christianisme, qui s'exprime avec vie et chaleur.

Pour les éditions et traductions, voir les éditions et traductions des Pères apostoliques par O. GEBHARDT, A. HARNACK, TH. ZAHN, F. X. FUNK, J. B. LIGHTFOOT, K. LAKE, K. BIHLMEYER, etc., *supra*, p. 50, et l'édition des Apologistes par J. C. TH. OTTO, *supra*, p. 214. On trouve aussi l'Épître dans U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Griechisches Lesebuch. Berlin, 1952, 356-363.

Éditions séparées : E. BUONAIUTI, Lettera a Diogneto. Testo, traduzione, note (Scrittori cristiani antichi 1). Rome, 1921. — J. GEFFCKEN, Der Brief an Diognetos. Heidelberg, 1928. — E. H. BLAKENEY, The Epistle to Diognetus. London, 1943. — H. G. MEECHAM, The Epistle to Diognetus. The Greek text with introd., translation and notes. Manchester, 1949. — H. I. MARROU, A Diognète. Introd., édit. crit., trad. et comment. (SCH 33). Paris, 1952.

Traductions : Française : H. I. MARROU, *l. c.* — *Anglaises* : A. ROBERTS and J. DONALDSON, ANL 1 (1868) 303-316 = ANF 1 (1885) 25-30. — J. B. LIGHTFOOT, l. c. — K. LAKE, l. c. — L. B. RADFORD, The Epistle to Diognetus (SPCK). London, 1908. — G. G. WALSH, FC 1 (1947) 355-367. — J. A. KLEIST, ACW 6 (1948) 125-147. — H. G. MEECHAM, l. c. — *Allemandes* : H. KIHN, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg i.B., 1882, 155-168. — W. HEINZELMANN, Der Brief an Diognet. Erfurt, 1896. — G. RAUSCHEN, BKV 12. Kempten, 1912, 155 sq. — J. GEFFCKEN, in : E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, 2e éd. Tübingen, 1924, 619 sq. — *Italienne* : E. BONAIUTI, l. c.

Études : J. DONALDSON, A. Critical History of the Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council 2. London, 1866, 126-142. — F. OVERBECK, Über den pseudo-justinischen Brief an Diognet (Univ.-Progr.). Basel, 1872. — H. DOULCET, L'apologie d'Aristide et l'épître à Diognète : RQH 28 (1880) 601-612. — J. DRÄSEKE, der Brief an Diognetos. Leipzig, 1881. — H. KIHN, Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg i. B., 1882. — G. KRÜGER, Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 37 (1894) 206-223. — N. BONWETSCH, Der Autor der Schlusskapitel des Briefes an Diognet : NGWG, Phil.-Hist. Klasse (1902) 621-634. — H. KIHN, Zum Briefe an Diognet c. 10, 3-6 : ThQ 84 (1902) 495-498. — F. X. FUNK, Das Schlusskapitel des Diognetenbriefes : ThQ 85 (1903) 638-639. — BECK, Die Sittenlehre des Briefes an Diognet : Philosophisches Jahrbuch 17 (1904) 438-445. — A. DI PAULI, Die Schlusskapitel des Diognetbriefes : ThQ 88 (1906) 28-36. — L. RADFORD, The Epistle to Diognetus. London, 1908. — E. J. KARPATHIOS, Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διόγνητον ἐπιστολῆς. Saloniki, 1925. — M. FERMI, L'apologia di Aristide e la lettera a Diogneto : RR (1925) 541 sq. — A. D. NOCK, A note on Ep. ad Diognetum X 31 : JThSt 29 (1927) 40. — P. THOMSEN, PhW (1930) 561-563; (1932) III sq. — E. MOLLAND, Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes : ZNW 33 (1934) 289-312. — P. ROASENDA, Epistula ad Diognetum II, 1 : II, 3; Aevum (1934) 522-523; *idem,* In Epistulae ad Diognetum XI-XII capita adnotatio : Aevum (1935) 248-253; *idem,* Il pensiero paolino nell'Epistola a Diogneto : Aevum (1935) 468-473. — G. BARDY, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, 88-93. — R. H. CONNOLLY, The Date and Authorship of the Episte to Diognetus : JThSt 36 (1935) 347-353; *idem,* Ad Diognetum XI-XIII : JThSt 37 (1936) 2-15. — G. GODET, Diognète : DTC 1366-1369. — E. H. BLAKENEY, A Note on the Epistle to Diognetus X § 1 : JThSt 42 (1941) 193-195. — F. OGARA, Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio : Greg (1944) 74-102. — H. G. MEECHAM, The Theology of the Epistle to Diognetus : ExpT 54 (1942) 97-101. — Pour les articles de P. Andriessen, voir la bibliographie relative à Quadratus, *supra,* p. 217. — L. ALFONSI, Il « Protrettico » di Clemente Alessandrino e l'Epistola a Diogneto : Aevum 20 (1946) 110-114. — C. LA VESPA, La lettera a Diogneto. Catania, 1947. — E. SKARD, Eine Bemerkung zum Diognetbrief : SO 29 (1952) 92. — A. E. HOUSMAN, On the Letter to Diognetus VII, 2 : HThR 45 (1952) 1.

HERMIAS

Nous devons mentionner ici un autre écrit de nature apologétique. C'est la *Satire sur les philosophes profanes,* Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων d'un certain Hermias. Tout au long des

dix chapitres de cet ouvrage, Hermias s'applique à démontrer par des sarcasmes la nullité de la philosophie païenne. Il en dénonce les contradictions dans les doctrines touchant l'essence de Dieu, le monde et l'âme. On ne sait rien, même aujourd'hui, de la personne de l'auteur. Ce serait une erreur d'en faire un philosophe de profession. Il ne doit pas sa connaissance de la philosophie à une étude approfondie des anciens philosophes, mais il l'emprunte aux manuels de philosophie. Son œuvre est avant tout satirique et non didactique. Nulle part la littérature chrétienne de l'antiquité ne mentionne cette satire. Il est donc impossible d'établir la date de sa composition. Et son contenu ne fournit aucun indice qui puisse nous aider. Les opinions varient entre 200 et 600, mais, si l'on en juge par les preuves internes, le IIIe siècle est l'époque la plus probable. Ce traité nous est parvenu en seize manuscrits, dont un seul est antérieur au XVe siècle, le Codex Patmius 202, du Xe siècle.

Éditions : MG 6. — H. DIELS, Doxographi. 2e éd. Berlin, 1929, 651 sq. — E. A. RIZZO, Turin, 1930.

Traductions : A. DI PAULI, BKV² 14. Kempten, 1913.

Études : A. DI PAULI, Die Irrisio des Hermias (FLDG 7, 2). Paderborn, 1907; *idem,* Die Irrisio des Hermias : ThQ 90 (1908) 523-531. — L. ALFONSI, Note ad Ermia filosofo : Aegyptus (1945) 60-62; *idem,* L'uomo di Protagora in Hermia : Rivista di Storia della Filosofia 1 (1946) 320-321; *idem,* Ermia filosofo. Brescia, 1947; *idem,* Una parodia del Teeteto nell Scherno di Ermia : VC 5 (1951) 80-83. — S. GENNERO, Sullo Scherno di Ermia filosofo. Catania, 1950.

CHAPITRE VII

LES DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE HÉRÉTIQUE

Le christianisme devait se défendre contre deux ennemis du dehors, le judaïsme et le paganisme, mais aussi contre deux du dedans, le gnosticisme et le montanisme. Ces derniers, quoique issus tous deux de la religion chrétienne, étaient de caractère totalement différent. Les gnostiques se faisaient les protagonistes d'un christianisme adapté au monde. Les montanistes, au contraire, prêchaient la fuite complète du monde. Les gnostiques essayaient de créer un christianisme qui, s'adaptant à la culture du temps, aurait absorbé les mythes religieux de l'Orient et accordé le rôle principal à la philosophie religieuse des Grecs. Il ne serait resté qu'une petite place à la révélation comme base de la connaissance théologique, ainsi qu'à la foi et à l'Évangile du Christ. Pour les montanistes, le monde allait bientôt être détruit. Aussi voyaient-ils l'unique idéal chrétien, celui auquel tout fidèle devrait aspirer, dans une vie religieuse recherchant l'éloignement et l'abandon complet du monde et de ses plaisirs. Les deux sectes organisaient une propagande efficace, et gagnaient des adeptes dans les communautés chrétiennes. L'Église, par conséquent, était soumise à une double épreuve. Le gnosticisme, d'un côté, menaçait son fondement spirituel. De l'autre, le montanisme mettait en danger sa mission et son caractère universels. Mais, de ces deux ennemis, le gnosticisme était de loin le plus redoutable.

LE GNOSTICISME PRÉ-CHRÉTIEN

Il faut chercher les débuts du gnosticisme dans les temps pré-chrétiens. Des enquêtes récentes ont démontré que, depuis les conquêtes triomphales d'Alexandre le Grand en Orient (334-324 avant Jésus-Christ), qui inaugurèrent la période hellénistique, il se forma un mélange curieux de religion orientale et de philosophie grecque, qui a reçu le nom de gnosticisme. Il hérita des religions orientales la croyance en un dualisme

absolu entre Dieu et le monde, entre l'âme et le corps, la théorie de l'origine du bien et du mal à partir de deux principes et substances foncièrement différents, et l'attente de la rédemption et de l'immortalité. De la philosophie grecque, il reçut ses éléments spéculatifs. Il emprunta au néoplatonisme ses spéculations sur les médiateurs entre Dieu et le monde. Le néopythagorisme lui légua une sorte de mysticisme naturaliste. Et il apprit du néostoïcisme la valeur de l'individu et le sens du devoir moral.

SIMON LE MAGICIEN

Le dernier représentant du gnosticisme pré-chrétien fut Simon le Magicien, le contemporain des apôtres. Lorsque le diacre Philippe se rendit en Samarie, Simon le Magicien y était bien connu et y comptait de nombreux disciples. Les Actes des Apôtres rapportent (8, 9-24) qu'on l'appelait la « puissance de Dieu », « le grand ». Son nom apparaît en même temps que celui de Cérinthe, comme représentant de l'hérésie gnostique, dans l'introduction de l'*Epistula Apostolorum* (cf. plus haut, p. 171). Justin nous apprend que Simon naquit à Gitton en Samarie, et vint à Rome, où il fut adoré comme un dieu, sous le règne de l'empereur Claude. Hippolyte (*Philosophoumena*, 6, 7-20) lui attribue un ouvrage intitulé *La grande Révélation*. On y trouvait, semble-t-il, une interprétation allégorique du récit mosaïque de la création, ce qui suggère l'influence de la philosophie religieuse d'Alexandrie. Mais il est très douteux que cet écrit, dont nous ne possédons que quelques fragments, soit l'œuvre de Simon le Magicien.

Textes : W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932, 1-11.

DOSITHÉE ET MÉNANDRE

Deux autres Samaritains sont encore cités comme gnostiques dans l'ancienne littérature chrétienne. Tous les deux sont mis en relation avec Simon le Magicien. Dosithée est son maître, et Ménandre, son élève. D'après les pseudo-Clémentines, Dosithée fut le fondateur d'une école en Samarie. Au dire d'Origène, il essaya de faire admettre aux Samaritains qu'il était le Messie prédit par Moïse. Ménandre naquit à Capparetaea en Samarie, comme l'atteste Justin. D'après Irénée, il affirmait à ses disciples qu'il était envoyé par les puissances invisibles comme rédempteur, pour le salut de l'humanité. Élève de Simon le Magicien, il fut le maître de Satornil et de Basilide. Il représente ainsi le lien entre le gnosticisme pré-chrétien et le gnosticisme chrétien.

LE GNOSTICISME CHRÉTIEN

Lorsque le christianisme pénétra dans les grandes cités de l'Orient, beaucoup de personnes cultivées se convertirent à la nouvelle religion. Parmi celles-ci, un certain nombre appartenaient à des sectes gnostiques pré-chrétiennes. Au lieu d'abandonner leurs anciennes croyances, elles ajoutèrent seulement quelques doctrines chrétiennes à leurs vues gnostiques. Le gnosticisme chrétien était né. Le gnosticisme pré-chrétien diffère du chrétien en ce que la personne de Jésus est absente du système. Dans le gnosticisme chrétien, au contraire, l'affirmation du seul vrai Dieu, le Père de Jésus-Christ, le Rédempteur, devient une des doctrines fondamentales. Les fondateurs des diverses sectes gnostiques voulurent élever le christianisme du niveau de la foi à celui de la science, et, par ce moyen, lui obtenir droit de cité dans le monde hellénistique.

La production littéraire du gnosticisme fut énorme, particulièrement au IIe siècle. Les débuts de la littérature théologique et de la poésie chrétienne furent marqués de son empreinte. La plus large partie de cette production est anonyme. Il faut lui rattacher un grand nombre d'évangiles, d'actes et d'épîtres des apôtres, et d'apocalypses apocryphes (traité plus haut, p. 123). La propagande gnostique eut des effets désastreux en raison de son contenu populaire.

La littérature gnostique comprend principalement des traités théologiques, composés par les fondateurs des différentes sectes et leurs élèves. On considérait encore tout récemment que la plus grande partie de cette littérature était perdue. En 1945,

on découvrait en Haute-Égypte toute une bibliothèque gnostique de quarante-huit traités, tous inédits. De ces textes, dès qu'on pourra en avoir communication, on peut attendre beaucoup pour la connaissance de l'histoire et de la nature du gnosticisme (cf. infra, p. 315).

Textes : W. VÖLKER, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

Études : H. L. MANSEL, The Gnostic Heresies. London, 1875. — A. HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt. Leipzig, 1884. — W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907. — E. BUONAIUTI, Lo Gnosticismo. Rome, 1907. — J. P. STEFFES, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kath. Dogma. Paderborn, 1922. — L. FENDT, Gnostische Mysterien. Munich, 1922. — E. BUONAIUTI, Frammenti gnostici. Rome, 1923. — E. DE FAYE, Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles. 2e éd. Paris, 1925. — F. C. BURKITT, The Church and Gnosis. Cambridge, 1932. — H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen, 1934. — R. P. CASEY, The Study of Gnosticism : JThSt 36 (1935) 45-59. — H. LEISEGANG, Die Gnosis. 2e éd. Leipzig, 1936. — J. TH. CARLYON, The Impact of Gnosticism on Early Christianity : Environmental Factors of Christian History, ed. by J. Th. McNeill. Chicago, 1939. — W. BOUSSET, PWK 7, 1503-1547. — H. LECLERCQ, DAL 6, 1327-1367. — BAREILLE, DTC 6, 1434-1467. — E. F. SCOTT, Gnosticism : Encyclopaedia of Religion and Ethics, 6, 231-242. — C. A. BAYNES, Der Erlösungsgedanke in der christlichen Gnosis : Eranos-Jahrbuch 1937 (1938) 155-209. — M. PULVER, Gnostische Erfahrung und gnostisches Leben im frühen Christentum : *ibidem* 1940-1941 (1942) 231-255. — G. QUISPEL, Philo und die altchristliche Haeresie : ThZ 5 (1949) 429-436; *idem*, De mensbeschouwing van het oude Christendom : Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis N.S. 37 (1949-1950) 1-15. — H. SOEDERBERG, La Religion des Cathares. Uppsala, 1949. — F. M. M. SAGNARD, Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne : RSPT 33 (1949) 162-169. — H. J. SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949; *idem*, Aus frühchristlicher Zeit. Tübingen, 1950. — V. WHITE, Réflexions sur le gnosticisme : VS Suppl. 4 (1950) 324-349. — G. QUISPEL, Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951. — P. LE COUR, Hellénisme et christianisme. Paris, 1951. — G. WIDENGREN, Der iranische Hintergrund der Gnosis : Zeitschr. für Relig. und Geistesgeschichte 4 (1952) 97-114. — E. HAENCHEN, Gab es eine vorchristliche Gnosis? : ZkTh 49 (1952) 316-349. — G. KRETSCHMAR, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis : Evangelische Theologie 13 (1953) 354-361. — R. M. GRANT, The Earliest Christian Gnosticism : Church History 22 (1953) 81-98. — W. H. C. FREND, The Gnostic Manichean Tradition in Roman North Africa : JEH 4 (1953) 13-26. — L. BOUYER, Gnosis. Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères Alexandrins : JThSt N.S. 4 (1953) 188-203. — W. H. C. FREND, Gnostic Sects and the Roman Empire : JEH 5 (1954) 25-37.

BASILIDE

Basilide, d'après Irénée (*Adv. Haer.*, 1, 24, 1) enseignait à Alexandrie. Il vécut au temps d'Hadrien et d'Antonin le Pieux (120-145). Il écrivit un évangile dont nous ne possédons qu'un seul fragment (cf. p. 147), et un commentaire du même évangile, intitulé *Exegetica*, dont il subsiste plusieurs fragments. Hégémonius (*Acta Archelaï*, 67, 4-11, éd. Benson) cite un passage du treizième livre des *Exegetica*, décrivant la lutte entre la lumière et les ténèbres. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 4, 12, 81, 1 à 88, 5) donne plusieurs passages du vingt-troisième livre, qui traitaient du problème de la souffrance. Ces fragments, cependant, ne permettent pas de se faire une idée exacte du système doctrinal de Basilide. Celui-ci composa encore des psaumes et des odes, dont il ne reste rien.

Irénée donne le résumé suivant (*Adv. Haer.*, 1, 24, 3-4) de l'enseignement de Basilide :

> Basilide, pour paraître avoir découvert quelque chose de plus sublime et de plus plausible, donne à ses doctrines un immense développement. Il avance que le *Noûs* fut le premier-né du Père inengendré, et que de lui naquit le *Logos*, du *Logos*, *Phronesis*, de *Phronesis*, *Sophia* et *Dynamis*, et de *Dynamis* et *Sophia*, naquirent les puissances, les principautés et les anges, qu'il appelle aussi les premiers. Par eux fut fait le premier ciel. Puis, d'autres anges formés par émanation de ceux-ci, créèrent un autre ciel semblable au premier. Et de même encore, lorsque d'autres en eurent été formées par émanation, antitypes de ceux d'en haut, ils fabriquèrent un troisième ciel. Et de ce troisième ciel, en dégradant, il y eut une quatrième génération de descendants. Et ainsi de suite, de la même façon, affirment-ils, il se forma de nouvelles séries de principautés et d'anges, et trois cent soixante-cinq cieux. L'année contient donc le même nombre de jours, conformément au nombre des cieux.

> Les anges qui occupent le ciel inférieur, celui que nous voyons, formèrent tout ce qui est dans le monde, et se partagèrent entre eux la terre et les nations qui s'y trouvent. Leur chef est celui que l'on considère comme le dieu des juifs. Comme il voulait assujettir toutes les nations à son peuple, c'est-à-dire aux juifs, tous les autres princes se soulevèrent contre lui et lui tinrent tête. Voilà pourquoi toutes les nations furent les ennemies de la sienne. Mais le Père inengendré et innommé, voyant qu'ils seraient détruits, envoya son propre *Noûs*, son premier-né — c'est lui qu'on appelle le Christ — pour délivrer ceux qui croient en lui, du pouvoir de ceux qui ont fait le monde. Il apparut alors sur terre, sous la forme d'un homme, aux nations de ces puissances, et accomplit des miracles. C'est pourquoi il ne subit pas la mort lui-même. Mais Simon, un cyrénéen qu'on y avait obligé, porta sa croix à sa place. Ce dernier, transfiguré par lui de sorte qu'on pût le prendre pour Jésus, fut crucifié par ignorance et erreur, tandis que Jésus lui-même recevait la forme de Simon et, se tenant là, se moquait d'eux. Car, étant une puissance incorporelle et le *Noûs* du Père inengendré, il se transfigurait comme il le voulait. Il monta ainsi vers celui qui l'avait envoyé, les raillant de ce qu'ils ne pouvaient le saisir, et était invisible à tous. Ceux qui connaissent ces choses ont donc été libérés des principautés qui formèrent le monde. Il ne faut donc pas confesser celui qui a été crucifié, mais celui qui vint sous la forme d'un homme, que l'on pensa avoir été crucifié, qui s'appelait Jésus et était envoyé par le Père afin que, par cette « économie », il pût détruire l'œuvre des auteurs du monde.

Le passage qui suit montre que Basilide tirait de sa cosmologie les conclusions pratiques que voici :

1° La science (gnosis) délivre des principautés qui créèrent le monde.

2° Seul un petit nombre, un pour mille, deux pour dix mille, peut accéder à la véritable science.

3° Les mystères doivent être gardés secrets.

4° Le martyre est vain.

5° La rédemption ne porte que sur les âmes, et non sur le corps, qui est sujet à la corruption.

6° Toute action, même le péché de luxure le plus odieux, est une matière parfaitement indifférente.

7° Le chrétien ne doit pas confesser le Christ crucifié, mais Jésus, l'envoyé du Père. Autrement, il reste esclave et au pouvoir de ceux qui formèrent nos corps.

8° Il faut mépriser les sacrifices païens, mais on en peut user sans scrupule, car ils ne sont rien.

Il ressort de ce résumé d'Irénée que Basilide ne professait pas le dualisme, comme l'ont prétendu certains savants. Le fragment de ses *Exegetica* dans les *Acta Archelai*, qui traite de la lutte entre la lumière et les ténèbres, ne peut être retenu comme une preuve de la foi dualiste de Basilide. Il ouvre, au contraire, comme il l'indique clairement lui-même, une réfutation du dualisme de Zoroastre entre la lumière et les ténèbres, dans lesquelles cette doctrine voyait les puissances du bien et du mal.

Textes : W. Völker, Quellen zur Geschichte der Gnosis. Tübingen, 1932, 38-57.

Études : G. Uhlhorn, Das basilidianische System. Göttingen, 1855. — A. Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides : Theol. Jahrbücher (1856) 86 sq.; *idem*, Der Basilides des Hippolyt : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie (1875) 288-350. — F. X. Funk, Der Basilides der Philosophumena kein Pantheist : Kirchengeschichtliche Abhandlungen 1 (Paderborn, 1897) 358-372. — H. Stähelin, Die gnostischen Quellen des Hippolyt (TU 6, 3). Leipzig, 1899. — S. Kennedy, Buddhist Gnosticism, the System of Basilides : Journal of the Asiatic Society (1902) 377-415. — H. Windisch, Das Evangelium des Basilides : ZNW 7 (1906) 236-246. — Scott-Moncrieff, Gnosticism and Early Christianity in Egypt : ChQ (1909) 64 sq. — P. Hendrix, De alexandrijnsche haeresiarch Basilides. Diss. Dordrecht, 1926. — S. Petrément, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris, 1947. — G. Quispel, L'homme gnostique. La doctrine de Basilides : Eranos-Jahrbuch 16 (1948) 89-139. — J. H. Waszink, Basilides : RACh (1950) 1217-1225.

ISIDORE

L'œuvre de Basilide fut poursuivie par son fils et élève Isidore. Nous sommes encore moins bien renseignés à son sujet

que sur son père. Clément d'Alexandrie donne plusieurs citations de trois de ses écrits (*Strom.*, 2, 113; 6, 53; 3, 1-3). Isidore composa une *Explication du prophète Parchor*, où il s'appliquait à démontrer que les philosophes firent des emprunts aux prophètes. Il écrivit encore une *Ethica* et un traité *Sur l'âme adventice*. Ce dernier examinait les passions humaines qui émanent d'une seconde partie de l'âme. Le passage de l'*Ethica*, que cite Clément, donne une interprétation singulière des paroles du Seigneur au sujet de l'eunuque (*Matt.*, 19, 10, sq.).

Textes : W. Völker, l. c.

VALENTIN

Contemporain de Basilide et de son fils Isidore, Valentin a bien plus d'importance que ceux-ci. Irénée écrit à son sujet (*Adv. Haer.*, 3, 4, 3) : « Valentin est venu à Rome sous Hygin (136 à 140); il a atteint son apogée au temps de Pie (150 à 155), et il est demeuré jusqu'à Anicet (155 à 160). » Épiphane (*Haer.*, 31, 7) est le premier à nous apprendre que Valentin naquit en Égypte, reçut son instruction à Alexandrie, et répandit sa doctrine en Égypte avant de se rendre à Rome. Plus tard, ajoute le même auteur, il quitta Rome pour Chypre. Clément d'Alexandrie incorpore six fragments de ses écrits dans les *Stromates*. Deux sont tirés de ses lettres, deux de ses homélies et deux ne comportent aucune indication sur l'écrit de Valentin d'où ils proviennent. Voici l'un des passages de ces lettres, cité par Clément (*Strom.*, 2, 20, 114) :

> Il y a un seul être bon, et sa liberté de parole, c'est sa manifestation par le Fils, et c'est par lui seul que le cœur peut être purifié, quand tout esprit mauvais est expulsé du cœur. Car beaucoup d'esprits, qui y habitent, ne permettent pas de le purifier, et chacun d'eux y accomplit ses propres œuvres, en le souillant souvent par des convoitises indécentes. Et il me semble que le cœur supporte quelque chose de semblable à ce qui se passe dans une auberge; celle-ci, en effet, est percée de part en part et creusée, souvent remplie de fumier, les hommes s'y conduisant sans vergogne et sans aucun ménagement pour le local, comme leur étant étranger. C'est ainsi qu'est traité le cœur, tant qu'il ne rencontre pas une intervention providentielle : il est impur et l'habitation de beaucoup de démons; mais quand le seul Père qui est bon l'a visité, il est sanctifié, il resplendit de lumière, et celui qui possède un tel cœur est béatifié parce qu'il verra Dieu.

Des passages comme celui-ci expliquent pourquoi Valentin trouvait beaucoup d'adeptes parmi les fidèles. Ils éclairent le jugement d'Irénée (*Adv. Haer.*, 3, 15, 2) sur Valentin et ses disciples :

> Leurs paroles déçoivent les simples, les séduisent, car ils simulent notre façon de parler, pour qu'on vienne les entendre souvent. Ils se plaignent aussi à notre sujet, « ils pensent comme nous; c'est donc sans raison que nous nous abstenons d'être en rapports avec eux; ils disent la même chose que nous, ils ont la même doctrine, et nous les appelons hérétiques ».

Valentin trouva beaucoup de disciples en Orient et en Occident. Hippolyte parle de deux écoles, l'une orientale et l'autre italienne. Parmi les nouveaux traités gnostiques découverts à Chénoboskion, plusieurs ont été identifiés comme étant d'origine valentinienne. Le Codex Jung ne contient pas moins de trois traités, l'un ou l'autre de Valentin lui-même (cf. infra, p. 317).

Textes : A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1884, 292-307. — W. Völker, Quellen zur Geschichte der Gnosis. Tübingen, 1932, 57-141.

Études : A. Hilgenfeld, Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 23 (1880) 280-300; *idem*, Valentiniana : *ibidem*, 26 (1883) 356-360. — G. Heinrici, Die Valentinianische Gnosis und die hl. Schrift. Berlin, 1871. — R. A. Lipsius, Valentinus und seine Schule : Jahrbücher für protestantische Theologie (1887) 585-658. — O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer : ZNW 9 (1908) 230-247, 329-340. — C. Barth, Die Interpretation des Neuen Testamentes in der valentinianischen Gnosis (TU 37, 3). Leipzig, 1911. — K. Müller,

Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis : NGWG, Phil.-Hist. Klasse (1920) 179-204. — W. Förster, Von Valentin zu Herakleon. Giessen, 1928. — J. Quispel, The Original Doctrine of Valentine : VC 1 (1947) 43-73. — R.M. Grant, Historical Cristicism in the Ancient Church : JR 25 (1945) 183-196. — F. M. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris, 1947. — G. Quispel, La conception de l'homme dans la gnose valentinienne : Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 249-286; *idem*, The Original Doctrine of Valentine : VC 1 (1947) 43-73; *idem*, Philo und die altchristliche Haeresie : ThZ 5 (1949) 429-436; *idem*, L'inscription de Flavia Sophè : Mélanges J. de Ghellinck. Gembloux, 1951, 1, 200-214. — A. J. Festugière, Notes sur les fragments de Valentin : VC 3 (1949) 193-207. — H. Jonas, Die origenistische Spekulation und die Mystik : ThZ 5 (1949) 24-45. — H. A. Blair, Valentinus and the Arian Christ : ChQ 148 (1949) 1-16. — H. J. Schoeps, Vom himmlischen Fleisch Chriti. Tübingen, 1951.

PTOLÉMÉE

Le représentant le plus éminent de l'école italienne de Valentin fut Ptolémée. Il écrivit une *Lettre à Flora* traitant de la valeur de la Loi Mosaïque. Il y distingue trois parties essentielles. La première est d'origine divine; la seconde vient de Moïse, et la troisième, des anciens du peuple hébreu. La partie divine comprend encore trois sections. La première de celles-ci contient la loi pure, sans tache d'aucun mal, en d'autres termes, les dix commandements. C'est cette partie-là de la Loi Mosaïque que le Christ est venu accomplir et non pas abolir. La seconde est la loi corrompue par l'injustice, celle par exemple du talion, et qui fut abolie par le Sauveur. La troisième est la loi rituelle, que le Sauveur a spiritualisée. Cette lettre est conservée par Épiphane, *Haer.*, 33, 3 à 7. Elle représente le morceau le plus important qui survive de la littérature gnostique.

A. Hilgenfeld, Der Brief des Valentinianers Ptolemaeus an die Flora : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 24 (1881) 214-230. — A. Harnack, Der Brief des Ptolemaeus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert (SAB 1902) 507-545; *idem*, Der Brief des Ptolemaeus an die Flora (KT 9). Bonn, 1912. — G. Quispel, La lettre de Ptolémée à Flora : VC 2 (1948), 17-54; *idem*, Lettre à Flora. Texte grec, introduction et traduction (SCH 24). Paris, 1949. — F. M. M. Sagnard, Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne : RSPT 33 (1949) 162-169.

HÉRACLÉON

Selon Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 4, 71, 1), Héracléon était le plus estimé des disciples de Valentin. Il appartient à l'école italienne, comme Ptolémée. Il composa un commentaire de l'évangile de S. Jean. Origène n'en cite pas moins de quarante-huit passages dans son propre commentaire de cet évangile. Clément d'Alexandrie donne deux extraits d'Héracléon, sans indiquer s'ils proviennent de son commentaire sur S. Jean ou d'un autre de ses écrits.

Textes : A. E. Broocke, The Fragments of Heracleon (TSt, 1, 4). Cambridge, 1891.

Études : W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon. Giessen, 1928.

FLORINUS

Le prêtre romain Florinus faisait également partie de l'école italienne. Eusèbe, le premier, mentionne une lettre adressée à Florinus par Irénée, *Sur l'unique Souveraineté*, ou *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*. Florinus semble avoir défendu l'opinion contraire. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 20, 4) cite un passage de cette lettre dans lequel Irénée parle de Florinus :

> Ces opinions de Florinus, pour parler avec modération, ne sont pas d'une saine doctrine. Ces opinions ne sont pas d'accord avec celles de l'Église, et conduisent ceux qui leur accordent foi à la plus grande impiété. Ces opinions, pas même les hérétiques, qui sont en dehors de l'Église, n'ont jamais osé les proclamer. Ces opinions, les presbytres, nos prédécesseurs, qui fréquentèrent les apôtres, ne nous les ont pas transmises.

Irénée poursuit en rappelant à Florinus le souvenir de l'évêque Polycarpe de Smyrne, que celui-ci avait connu personnellement dans sa jeunesse.

En plus de cette lettre, Irénée composa contre Florinus un

écrit *Sur l'Ogdoade,* « lorsque celui-ci fut attiré par l'erreur valentinienne » (Eusèbe, *ibid.*, 5, 20, 1). Il existe un fragment syriaque d'une lettre d'Irénée adressée au pape Victor. Irénée y demande au pape de prendre des mesures contre les écrits d'un prêtre romain, car ses écrits se sont répandus jusqu'en Gaule et mettent en danger la foi de ses chrétiens. Le titre de ce fragment mentionne Florinus comme adepte de la folie de Valentin et auteur d'un livre abominable.

BARDESANE

Nous sommes moins bien renseignés sur l'école orientale de Valentin que sur son école italienne. L'un des plus importants de ses disciples orientaux est Bardesane (Bar Daisan). Il naquit le 11 juillet 154 à Edesse, d'une famille noble, et fut élevé par un prêtre païen à Mabug (Hiérapolis). Il avait pour ami le roi Abgar IX d'Osroène. A l'âge de vingt-cinq ans, il se fit chrétien. Lorsque Caracalla s'empara d'Edesse en 216 ou 217, Bardesane s'enfuit en Arménie. De retour en Syrie, il mourut en 222 ou 223. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 30), qui appelle Bardesane « un homme très capable et fort dialecticien dans la langue des Syriens », rapporte qu'il fut d'abord membre de l'école de Valentin, mais que, par la suite, il condamna cette secte et réfuta beaucoup de ses fables. Pourtant, comme le dit Eusèbe, « il ne parvint pas à laver complètement la tache de l'ancienne hérésie ». La même source nous apprend que Bardesane « composa des *Dialogues* contre les Marcionites et quelques autres qui étaient à la tête de diverses croyances ; il les écrivit dans sa langue et son écriture nationales, avec de très nombreux autres ouvrages. Ces dialogues furent traduits du syriaque en grec par ses disciples : ceux-ci étaient très nombreux, parce qu'il avait une éloquence puissante.

« Parmi ses livres figurent le très habile dialogue *Sur le destin,* adressé à Antonin, et tous les autres livres qu'il écrivit, dit-on, à l'occasion de la persécution de ce temps-là. »

Tandis que tous les autres écrits de Bardesane ont disparu, le dialogue *Sur le destin* ou *Livre des lois des nations,* que

mentionne Eusèbe, a survécu dans son texte original syriaque. L'auteur cependant n'est pas Bardesane, mais son disciple Philippe, bien que Bardesane soit l'acteur principal du dialogue. Le maître répond aux questions et aux problèmes de ses disciples sur les caractères des hommes et la position des étoiles. Ephrem fait du Syrien Bardesane le créateur de l'hymnologie syrienne, car il composa cent cinquante hymnes pour la vulgarisation de sa doctrine. Il connut un succès si extraordinaire, qu'Ephrem, dans la seconde moitié du IVe siècle, dut combattre cette secte bardesanienne en composant lui-même des hymnes. Certains savants ont supposé que le magnifique poème, l'*Hymne de l'âme* que contiennent les *Actes de Thomas* (cf. plus haut, p. 159), était l'œuvre de Bardesane. Mais ceci reste très douteux, car le contenu de cet hymne ne montre aucune trace de la gnose bardesanienne. L'arabe Ibn Jakub, dans sa liste des sciences intitulée *Fihrist* et datant de la fin du Xe siècle, attribue à Bardesane trois autres écrits. L'un traite de la *Lumière et des ténèbres,* un autre de *La nature spirituelle de la vérité,* et le troisième du *Muable et de l'immuable.*

Éditions et traductions : Texte syriaque avec traduction anglaise : W. Cureton, Spicilegium Syriacum. London, 1855. — *Texte syriaque avec traduction française :* F. Nau, Patrologia Syriaca, Pars I, Tom. 2. Paris, 1907, 490-658; *idem,* Bardesane. Le livre des lois des Pays. Paris, 1931. — *Traduction italienne :* G. Levi della Vida, Il dialogo delle leggi dei paesi. Rome, 1921. — *Traductions allemandes :* A. Merx, Bardesanes von Edessa. Halle, 1863. — H. Wiesmann, in : 75 Jahre Stella Matutina I, 1931, 553-572.

Études : A. Hahn, Bardesanes gnosticus. Leipzig, 1819. — C. Kuehner, Astronomiae et astrologiae in doctrinis gnost. vestigia I : Bardesanes Gnost. numina. Hildburghausen, 1833. — A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig, 1864. — F. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue. Paris, 1897; *idem,* DTC 2 (1904) 391-401. — Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkios-Vita : ZNW 9 (1908) 190-203, 315-328. — E. Buonaiuti, Bardesane l'astreologo : Revista stor.-critica delle scienze teol. 5 (1909) 691-704. — F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis (TU 34, 4). Leipzig, 1910; *idem,* OC (1925), 129-140. — O. Weinrich, Genethliakon W. Schmidt (1929) 398 sq. — G. V. Wesendonk, Bardesanes und Mani : Acta Orientalia 10 (1932) 336-363. — H. H. Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griech. und der syrischen Kirche : ZKG 51 (1932) 21-74. — L. Tondelli, Mani. Rapporti con Bardesane. Milan, 1932. —

A. Baumstark, OC (1933) 62-71. — J. Huby, Stoicheia dans Bardesane et dans saint Paul : Bibl (1934) 365-368. — W. Bauer, Rechtglaübigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 33-38. — B. Rehm, Bardesanes in den Pseudoklementinen : Phil 93 (1938) 218-247. — F. C. Burkitt, Cambridge Ancient History 12. Cambridge, 1939, 496-499. — L. Cerfaux, Bardesanes : RACh (1950) 1180-1186.

HARMONIUS

Harmonius, fils de Bardesane, poursuivit l'œuvre de son père. Le premier écrivain qui nous apprenne quelque chose à son sujet, est l'historien Sozomène, au milieu du Vᵉ siècle. D'après celui-ci (Sozomène, *Hist. eccl.*, 3, 16), Harmonius « était profondément versé dans la culture grecque et fut le premier à composer des vers dans sa langue nationale, et à les faire chanter par les chœurs ; et encore maintenant les Syriens chantent souvent, non pas les paroles mêmes d'Harmonius, mais ses mélodies. Harmonius, en effet, n'était pas totalement affranchi des erreurs de son père ni de certaines opinions des philosophes grecs sur l'âme, la génération et la destruction du corps, la métempsycose. Aussi introduisit-il, au milieu de ses propres pensées, quelques-unes de ces idées dans les chants lyriques dont il est l'auteur. Ephrem s'aperçut que les Syriens en goûtaient le style élégant et le rythme musical et qu'en même temps ils se laissaient pénétrer aussi par les mêmes opinions. Alors, bien qu'il fût étranger à la culture grecque il s'appliqua à l'étude des mètres d'Harmonius et sur les airs de ses poèmes, il en composa d'autres en accord avec la doctrine de l'Église ; et tels sont ceux qu'il élabora en forme d'hymnes sacrés et de chants de louange pour les saints. Depuis ce temps, les Syriens chantent les odes d'Ephrem sur les mélodies d'Harmonius. »

Dans cette citation, Harmonius prend complètement la place de son père Bardesane. Sozomène ne réserve à celui-ci, dans un passage précédent, que la fondation d'une hérésie désignée par son nom. Ephrem, au contraire, ne mentionne même pas Harmonius. Nous pouvons donc conclure simplement que ce dernier ne fit que poursuivre l'œuvre paternelle.

THÉODOTE

Théodote est un autre membre encore de l'école orientale de Valentin. Nous le connaissons par les *Excerpta ex scriptis Theodoti,* qui forment un appendice aux *Stromates* de Clément. Quatre-vingt-six de ces extraits contiennent des citations des écrits de Théodote, bien que quatre seulement mentionnent celui-ci. Ils parlent des mystères du baptême, de l'eucharistie du pain et de l'eau, et de l'onction. Ce sont là des moyens qui permettent de se libérer de la domination de la puissance mauvaise. On trouve encore dans les *Extraits* des doctrines typiquement valentiniennes relatives au plérôme, à l'Ogdoade et aux trois classes d'hommes.

Textes : O. Stählin, Klemens von Alexandrien 3 (GCS) 103-133, 135-155. — R. P. Casey, Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria (SD 1). London, 1940. — F. Sagnard, Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote (SCH 23). Paris, 1948. Cf. A. J. Festugière, VC 3 (1949) 193-207.

MARC

Irénée cite un certain Marc qui enseigna en Asie Proconsulaire, comme membre de l'école orientale de Valentin. Il ressort des paroles d'Irénée que Marc partageait les doctrines de Valentin sur les éons, qu'il célébrait l'eucharistie avec magie et artifice, et qu'il séduisit beaucoup de femmes. Ses disciples prêchèrent jusqu'en Gaule, dans la région du Rhône, et Irénée connaissait certains d'entre eux personnellement. Le même Irénée rapporte (*Adv. Haer.*, 1, 20, 1) qu'ils faisaient usage d'un grand nombre d'écrits apocryphes et non authentiques qu'ils avaient composés eux-mêmes.

CARPOCRATE

En plus de Basilide et de Valentin, Alexandrie vit naître un troisième fondateur de secte gnostique, Carpocrate. Au dire d'Irénée (*Adv. Haer.*, 1, 25, 1), Carpocrate et ses disciples sou-

tenaient « que le monde et ce qui s'y trouve ont été faits par des anges de beaucoup inférieurs au Père inengendré. Ils affirmaient aussi que Jésus était le fils de Joseph, exactement semblable ainsi aux autres hommes. La seule différence qu'ils admettaient entre lui et les autres sous ce rapport était celle-ci : son âme, à cause de sa constance et de sa pureté, se rappelait parfaitement ce dont elle avait été témoin dans la sphère du Dieu inengendré. Aussi une puissance descendit-elle sur cette âme de la part du Père, pour lui permettre d'échapper aux créateurs du monde et, après être passée à travers toutes sortes d'actions et avoir été libérée en elles toutes, de remonter vers lui ».

Cette situation accordée à Jésus ne présentait aucun caractère unique, car, de la même manière, « l'âme qui, semblable à celle du Christ, peut mépriser ces maîtres qui furent les créateurs du monde, reçoit, comme elle, des puissances qui lui permettent de produire les mêmes résultats. Cette idée les éleva (les disciples de Carpocrate) à un tel degré d'orgueil que certains d'entre eux se déclarèrent égaux à Jésus, tandis que d'autres se déclaraient encore plus forts que lui, étant supérieurs à ses disciples, comme Pierre et Paul et les autres apôtres, qui ne sont en aucune manière inférieurs eux-mêmes à Jésus » (I, 25, 2).

Ces disciples de Carpocrate pratiquaient un culte particulier, syncrétiste : « Ils possèdent aussi des images, dont certaines sont peintes et d'autres formées de diverses matières. Ils soutiennent qu'un portrait du Christ fut fait par Pilate, au temps où Jésus vivait parmi les hommes. Ils couronnent ces images et les rangent avec celles des philosophes du monde, c'est-à-dire avec celles de Pythagore, de Platon, d'Aristote, etc. Ils ont toutes sortes d'autres manières d'honorer ces images, à la façon des Gentils » (*Adv. Haer.*, I, 25, 6).

« Les disciples de Carpocrate pratiquent eux aussi les arts magiques et les incantations, les philtres et les potions d'amour. Ils ont recours aux esprits parèdres, et aux envoyeurs de rêves, et à d'autres abominations. Ils déclarent qu'ils ont désormais le pouvoir de gouverner même les princes et les créateurs de ce monde, et non seulement ceux-ci, mais aussi les choses qui se trouvent dans ce monde » (*Adv. Haer.*, I, 25, 3).

Pour préciser l'époque de Carpocrate, Irénée fournit un

indice important. Il nous apprend qu'une de ses disciples, Marcellina, vint à Rome sous le règne du pape Anicet (154-165) et fit beaucoup d'adeptes. Carpocrate était donc le contemporain de Valentin.

Textes : W. Völker, Quellen zur Geschichte der Gnosis. Tübingen, 1932, 36-38.

Études : H. Liboron, Die karpokratianische Gnosis. Leipzig, 1938. — H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates ? : ThZ 8 (1952) 434-443.

ÉPIPHANE

Si nous ne possédons aucun écrit de Carpocrate, il subsiste plusieurs passages du traité que son fils Épiphane composa *Sur la justice*. Épiphane écrivit ce traité en véritable enfant prodige. Il mourut à l'âge de dix-sept ans, et fut adoré comme un dieu à Céphalonie, l'île natale de sa mère Alexandria. Les Céphaloniens lui dédièrent un temple dans la ville de Samè, et ses disciples fêtaient son apothéose avec des hymnes et des sacrifices chaque nouvelle lune. Les passages de son traité *Sur la justice* que cite Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 3, 2, 5-9), montrent qu'Épiphane préconisait la communauté des biens. Il allait même jusqu'à demander que les femmes, comme tous les autres biens, soient communes à tous.

Textes : W. Völker, l. c. 33-36.

MARCION

Marcion naquit à Sinope, dans le Pont, aujourd'hui Sinob, sur la Mer Noire. Son père était évêque et sa famille appartenait à la classe sociale la plus élevée de ce port important et de cette cité commerçante. Lui-même fit fortune comme armateur. Il vint à Rome vers 140, pendant le règne d'Antonin le Pieux. Il s'associa d'abord à la communauté des fidèles. Bientôt cependant ses doctrines provoquèrent une vive opposition. Les

autorités de l'Église lui demandèrent de rendre compte de sa foi. Le résultat fut qu'en juillet 144, il encourut l'excommunication. Marcion diffère beaucoup des autres gnostiques. Ceux-ci ne fondaient que des écoles. Marcion, lui, après sa séparation de l'Église de Rome, fonda sa propre Église. Il établit une hiérarchie d'évêques, de prêtres et de diacres. Les réunions liturgiques ressemblaient étroitement à celles de l'Église romaine. Aussi gagna-t-il beaucoup plus d'adeptes qu'aucun autre gnostique. Dix ans après son excommunication, rapporte Justin, son Église s'étendait « sur l'ensemble de l'humanité ». Au milieu du Ve siècle, il restait un grand nombre d'Églises marcionites en Orient, surtout en Syrie. Plusieurs d'entre elles survivaient encore au déclin du Moyen Age.

Il est intéressant de noter que Marcion avait été excommunié par son père avant sa venue à Rome. Il faut croire que, dans sa ville natale de Sinope, il avait rencontré l'opposition à sa doctrine qu'il retrouva plus tard à Rome. Il serait donc particulièrement important de savoir quelque chose de son enseignement. Malheureusement son unique ouvrage, les *Antithèses*, qui contenait sa doctrine, n'existe plus. Perdue également sa lettre aux autorités de l'Église de Rome, où il rendait compte de sa foi. Irénée associe Marcion au gnostique syrien Cerdon qui séjourna à Rome sous Hygin (136-140) « et enseigna que le Dieu proclamé par la Loi et les Prophètes n'est pas le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, car l'un est connu, l'autre inconnu ; l'un encore est juste, l'autre bon » (*Adv. Haer.*, 1, 27, 1).

Irénée affirme que Marcion développa l'école de Cerdon à Rome. « Il blasphème avec impudence le Dieu que la Loi et les Prophètes ont annoncé. Il affirme que c'est un être malfaisant, aimant la guerre, inconstant aussi dans ses jugements et en contradiction avec lui-même. Jésus, pour lui, vint du Père qui est au-dessus du Dieu qui fit le monde, en Judée, au temps du gouverneur Ponce Pilate, procurateur de Tibère César, et se manifesta sous une forme humaine aux habitants de la Judée, afin d'abolir les Prophètes et la Loi et toutes les œuvres de ce Dieu qui fit le monde et qu'il (Marcion) appelle aussi le *Cosmocrator* (Maître du monde). Il (le même Marcion) mutile encore l'évangile selon S. Luc, éliminant de celui-ci tout ce qui est

écrit de la naissance de Notre-Seigneur et une large part de la doctrine des discours de Notre-Seigneur, où il est écrit clairement que Notre-Seigneur reconnaissait l'auteur de ce monde pour son Père. Il a fait croire à ses disciples qu'il est lui-même plus digne de foi que les apôtres qui ont écrit l'Évangile, alors qu'il met entre leurs mains, non pas l'Évangile, mais une petite partie seulement de celui-ci. De même, il mutile aussi les épîtres de l'apôtre Paul, en rejetant tout ce qui est dit clairement par l'apôtre au sujet du Dieu qui fit le monde, à savoir qu'il est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il élimine également tous les enseignements où l'Apôtre fait mention des écrits prophétiques comme de prédictions de la venue du Sauveur. Il n'y aura de salut, dit-il encore, que pour les âmes qui auront été formées dans sa doctrine. Mais le corps, du fait qu'il vient de la terre, ne peut aucunement avoir part au salut » (*Adv. Haer.*, 1, 27, 2-3).

Dans un autre passage (*Adv. Haer.*, 3, 3, 4), Irénée rapporte que l'évêque Polycarpe de Smyrne, venant à rencontrer Marcion, celui-ci lui demanda : « Me reconnais-tu ? », et Polycarpe lui répondit : « Je te reconnais comme le premier-né de Satan. »

Irénée, comme tous les auteurs anti-hérétiques, rangeait Marcion au nombre des gnostiques. Selon l'opinion de Harnack, pourtant, Marcion n'avait rien d'un gnostique. Ce fut le premier réformateur de la religion chrétienne et le restaurateur du paulinisme. Harnack a raison en un sens, car Marcion ne tenta pas de relier l'infini et le fini à l'aide de toute une série d'éons, comme le faisaient les gnostiques. Il ne se préoccupait pas non plus de spéculer sur les causes du désordre qui sévit dans le monde visible. Il diffère encore des gnostiques par le fait qu'il répudie tout allégorisme dans l'interprétation des Écritures. Mais en échange, la théologie de Marcion révèle le même mélange typique d'idées païennes et chrétiennes qui caractérise aussi le gnosticisme. Sa notion de la divinité est gnostique. Il établit, en effet, une distinction réelle entre le dieu bon qui vit dans le troisième ciel et le dieu juste qui lui est inférieur. Le même caractère gnostique se retrouve dans sa cosmologie. Le second dieu qui créa le monde et l'homme, n'est pas autre chose que le démiurge bien connu des sectes gnostiques. Gnostique encore est l'idée de Marcion, selon laquelle

ce second dieu ne créa pas le monde du néant, mais le forma à partir de la matière éternelle, principe de tout mal. Marcion identifie ce second dieu avec le dieu des juifs, le dieu de la Loi et des Prophètes. Il est juste, mais il a ses passions : il est irritable et vengeur. Il est l'auteur de tout mal, physique ou moral. Aussi est-il l'instigateur de toutes les guerres. La christologie de Marcion reflète cette même tendance gnostique. Le Christ n'est pas le Messie prédit dans l'Ancien Testament. Il n'est pas né de la Vierge Marie. Il ne connut, en effet, ni naissance ni croissance, pas même l'apparence de celles-ci. La quinzième année du règne de Tibère, il se manifesta subitement dans la synagogue de Capharnaüm. Il eut depuis lors une apparence d'humanité qu'il conserva jusqu'à sa mort sur la croix. En versant son sang, il racheta toutes les âmes du pouvoir du démiurge, dont il abolit l'empire par sa prédication et ses miracles. Mais ici encore apparaît une idée gnostique. D'après Marcion, en effet, la rédemption se borne à l'âme, le corps demeurant assujetti à la puissance du démiurge et destiné à la destruction. L'inconsistance de ces doctrines et leur défaut total de logique sont évidents. Marcion ne suppose même pas qu'il lui incombe d'expliquer l'origine de son dieu de justice, ni pourquoi le sacrifice de la croix revêt une telle importance à ses yeux, alors qu'il n'est que celui d'un fantôme.

Une tendance nettement gnostique apparaît aussi dans sa manière d'épurer les textes du Nouveau Testament. Il élimine tous les passages marquant l'identité entre le Père du Christ et le créateur du monde, entre le Christ et le Fils du Dieu qui fit le ciel et la terre, et entre le Père de Jésus-Christ et le Dieu des juifs. Tous ces passages allaient directement contre les conceptions gnostiques. Comme Valentin encore, Marcion rejetait l'Ancien Testament tout entier. Cependant, à la différence de la plupart des gnostiques, il ne composa ni évangiles nouveaux ni saints livres, malgré son opposition à un certain nombre de textes du Nouveau Testament et son refus total de l'Ancien. Il était persuadé que les juifs avaient falsifié l'évangile original du Christ, en y faisant entrer des éléments de leur cru. C'est précisément pour rétablir l'Évangile dans sa forme première, que le Christ aurait appelé l'apôtre Paul. Mais

les épîtres elles-mêmes de S. Paul furent corrompues par ses ennemis. Marcion élimine par conséquent les évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean. Il rejette tout ce qu'il qualifie d'interpolations juives dans celui de Luc qui, d'après lui, contient la substance de l'évangile du Christ. De la collection des lettres de S. Paul, il exclut les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux. Dans celles qu'il admet, il omet certains passages. L'épître aux Galates devient la première, et celles aux Ephésiens prend le nom d'épître aux Laodicéens. Cette révision réduit le Nouveau Testament à deux documents de foi, qu'il nomme l'*Évangile* et l'*Apôtre*. Il leur ajoute son livre *Antithèses* dans lequel il justifie sa répudiation de l'Ancien Testament par une accumulation de tous les passages qui prêtent à objection et lui permettent de démontrer le caractère mauvais du Dieu des juifs. Il y expose également ses objections contre les évangiles et les Actes des Apôtres.

A. Hahn, Antitheses Marcionis gnostici. Königsberg, 1823; *idem*, De canone Marcionis. Leipzig, 1824; *idem*, Das Evangelium Marcionis in seiner ursprünglichen Gestalt. Leipzig, 1824. — J. C. Thilo, Codex apocr. Novi Test. I. Leipzig, 1832, 401-480; Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum. — Ritschl, Das Evangelium Marcions. Tübingen, 1846. — A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions. Halle, 1850. — G. Volkmar, Das Evangelium Marcions. Leipzig, 1852. — A. Hilgenfeld, Marcions Apostolikon : Zeitschrift f. histor. Theologie (1855) 426 sq. — H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden, 1888. — Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanon I, 2, 585-718; II, 2, 409-529 : Marcions Neues Testament. — V. Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne : ROChr 1 (1896) 461 sq.; *idem*, Le marcionisme : RQH 82 (1910) 5-33. — H. Waitz, Das Ps.-Tertullianische Gedicht « Adv. Marcionem ». Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus. Darmstadt, 1901. — A. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (TU 45). Leipzig, 1921; 2e éd. 1924; *idem*. Neue Studien zu Marcion (TU 44, 4). Leipzig, 1923. — E. Bosshardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion. Lausanne, 1921. — A. d'Alès, Marcion. La réforme chrétienne au IIe siècle : RSR 13 (1922) 137-168. — H. Raschke, Der Römerbrief des Marcion nach Epiphanius : Abhandl. u. Vorträge der Bremer wissenschaftl. Gesellschaft I, 1-2. Bremen, 1926, 128-201. — H. Kayser, Natuund Gott bei Marcion : ThStKr (1929) 279-296. — F. Loofs, Theophilus von Antiochien und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus. Leipzig, 1930. — E. Barnikol, Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions, 2e éd. Kiel, 1933; *idem*, Philipper 2. Der marcio-

nitische Ursprung des Mythos-Satzes. Phil. 2, 6 sq. Kiel, 1932. — R. S. WILSON, Marcion. London, 1933. — W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen 1934, 135 sq., 224-227. — A. HOLLARD, Deux hérétiques : Marcion et Montan. Paris, 1935. — COUCHOUD, Is Marcion's Gospel one of the Synoptics? : HJ (1936) 265-277. — A. LOISY, Marcion's Gospel : a Reply : HJ (1936) 378-387. — M. MÜLLER, Untersuchungen zum *Carmen adversus Marcionitas*. Würzburg. Phil. Diss. Ochsenfurt, 1936. — W. F. HOWARD, The anti-Marcionite Prologue to the Gospels : ExpT 47 (1936) 534-538. — E. BARNIKOL, Marcions Paulusbriefprologe : TJHC 6 (1938) 15-16. — H. KAYSER, Zur marcionitischen Taufformel : ThStKr 108 (1938) 370-386. — J. KNOX, On the Vocabulary of Marcion's Gospel : JBL 58 (1939) 193-201. — J. KNOX, Marcion and the New Testament. Chicago, 1942. — B. STEIDLE, Neue Untersuchungen zu Origenes Περὶ ἀρχῶν : ZNW (1941) 239-243. — E. SEEBERG, Geschichte und Geschichtsanschauung dargestellt an altchristlichen Geschichtsauffassungen : ZKG 60 (1941) 309-331. — M. RIST, Pseudepigraphic Refutations of Marcionism : JR 22 (1942). — G. QUISPEL, De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem. Leiden, 1943. — R. M. GRANT, Historical Criticism in the Ancient Church : JR 25 (1945) 183-196. — S. PÉTREMENT, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris, 1947. — S. RUNCIMAN, The Medieval Manichee. Cambridge, 1947. — H. GRÉGOIRE, Cathares d'Asie Mineure, d'Italie et de France. Mémorial L. Petit. Bucarest, 1948, 142-151. — E. C. BLACKMAN, Marcion and His Influence. London, 1948. — F. SCHEIDWILLER, Paulikianerprobleme : BZ 43 (1950) 10-39, 366-384. — A. J. B. HIGGINS, The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian : VC 5 (1951) 1-42.

APELLE

Apelle fut le disciple le plus important de Marcion. D'après Tertullien, il vécut d'abord avec celui-ci à Rome, puis, ne s'entendant plus avec son maître, il quitta Rome pour Alexandrie en Égypte. Il retourna à Rome par la suite. Rhodon, son adversaire littéraire, qui le connaissait personnellement, donne sur les disciples de Marcion, et Apelle particulièrement, les renseignements précieux que voici :

> C'est pourquoi ils (les marcionistes) sont en désaccord entre eux, soutenant des opinions incompatibles. Un homme de leur bande, Apelle, vénéré pour son genre de vie et son grand âge, admet qu'il y a un principe unique, mais que les prophéties viennent d'un esprit ennemi. Il en fut persuadé par les oracles d'une vierge possédée, du nom de Philouména. Mais d'autres, comme le capitaine lui-même, Marcion, introduisent deux principes. A cette école appartiennent Potitus et Basilicus, qui, suivant le loup du Pont (Marcion) et ne trouvant pas plus que lui la division des choses, recoururent à la solution simple et proclamèrent deux principes, purement et simplement, sans démonstration. D'autres encore, passant à une erreur pire, supposent non seulement deux, mais trois natures. Leur chef et meneur est Syneros, comme le disent ceux qui représentent son école (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 13, 2-4).

Mais il est plus important de parler de la discussion qui eut lieu entre Rhodon et Apelle, et que Harnack a qualifiée « la discussion religieuse la plus importante de l'histoire de l'Église ». Rhodon en donne le récit suivant :

> Lorsque le vieillard Apelle vint conférer avec nous, on lui montra qu'il disait beaucoup d'erreurs. Aussi prit-il l'habitude de dire qu'il n'est pas nécessaire d'examiner la question à fond, mais que chacun doit rester dans sa propre foi. Il affirmait que ceux qui placent leur espérance dans le Crucifié seront sauvés, pourvu qu'ils persistent dans les bonnes œuvres. Mais, comme nous l'avons dit, la plus obscure de toutes ses doctrines, c'est ce qu'il disait de Dieu. Car il enseignait qu'il n'y a qu'un seul principe, comme l'affirme aussi notre doctrine... Et lorsque je lui disais : « Quelle preuve en donnes-tu, comment peux-tu dire qu'il y a un principe unique? dis-le nous? », il répondait que les prophéties se réfutent d'elles-mêmes, n'ayant rien dit de vrai, car elles sont discordantes, erronées et contradictoires. Quant à savoir comment il n'y a qu'un seul principe, il disait qu'il n'en savait rien, mais qu'il le croyait d'instinct, sans plus. Ensuite, comme je l'adjurais de dire la vérité, il jura qu'il disait la vérité lorsqu'il prétendait ne pas savoir comment il n'y a qu'un seul Dieu inengendré, mais le croire. Pour moi, je me moquai de lui et l'accusai, alors qu'il se prétendait « maître », de ne pas savoir établir ce qu'il enseignait (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 13, 5-7).

Il ressort de ce récit qu'Apelle s'écartait de Marcion sur des points très importants. Il rejetait d'abord le dualisme avoué

de son maître, pour tenter de revenir à un premier principe simple. Il présentait en conséquence le démiurge comme une créature de Dieu, comme un ange créateur du monde. Apelle éliminait en outre le docétisme de Marcion. Jésus-Christ n'était plus un fantôme; il avait un corps véritable. Il ne le reçut pas, certes, de la Vierge Marie, mais l'emprunta aux quatre éléments des étoiles. Lors de l'Ascension, il rendit son corps à ces éléments.

Par contre, Apelle allait bien plus loin que Marcion dans son rejet de l'Ancien Testament. Marcion faisait de celui-ci un simple document historique, dépourvu de signification religieuse. Mais Apelle y voyait un livre trompeur, rempli de contradictions et de fables, et indigne d'aucune confiance. Pour démontrer l'inanité de l'Ancien Testament, il composa un ouvrage intitulé *Les Syllogismes*, qui comprenait au moins trente-huit livres. Ambroise en a conservé un grand nombre de passages dans son traité *De Paradiso*. Il ne subsiste rien du livre des *Révélations* (φανερώσεις) où Apelle divulgait les visions de la prophétesse Philouména.

A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica. Leipzig, 1874; *idem*, Sieben neue Bruchstüke der Syllogismen des Appelles (TU 6, 37). Leipzig, 1890, 111-120; *idem*, Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles (TU 20). Leipzig, 1900, 93-100. — G. Quispel, Die Reue des Schoepfers : ThZ 5 (1949) 157-158.

LES ENCRATITES

Les encratites se rapprochent de Marcion par leur doctrine. Le fondateur de cette secte est le Syrien Tatien (cf. plus haut, p. 249). D'après Irénée, les encratites s'accordaient avec Marcion pour rejeter le mariage. L'absence des généalogies de Jésus dans le Diatessaron de Tatien est aussi un indice de certains points communs avec Marcion.

JULES CASSIEN

Les encratites possèdent un autre représentant dans la personne de Jules Cassien. Clément d'Alexandrie mentionne deux

de ses écrits dans *Strom.*, 3, 13, 92. Le premier portait le titre d'*Exegetica*. Le premier chapitre de cet ouvrage, au dire de Clément, traitait de l'époque de Moïse. Le second de ces écrits s'intitulait *Sur l'abstinence ou la vertu d'être eunuque*, Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας. Deux passages de celui-ci cités par Clément, condamnent tout rapport sexuel. Un troisième utilise l'Évangile gnostique des Égyptiens (cf. voir plus haut, p. 131). En raison de son docétisme, Clément associe l'auteur à Valentin et à Marcion. Il semblerait que Jules Cassien enseignait en Égypte vers 170.

AUTRES ÉCRITS GNOSTIQUES

En dehors de ceux que mentionnent les écrivains ecclésiastiques, il existe d'autres écrits gnostiques dans des traductions coptes.

I. Le Codex Askewianus, manuscrit de parchemin, autrefois propriété de A. Askew, actuellement au British-Museum (Add. 5114), contient quatre livres désignés habituellement sous le titre de *Pistis Sophia*. Mais ces quatre livres ne forment pas en réalité un écrit unique. Le quatrième comprend des révélations que Jésus aurait faites à ses disciples sitôt après sa résurrection. Il est antérieur aux trois premiers livres, qui contiennent des révélations du même genre, mais datées de la douzième année après la résurrection. Ce quatrième livre dut être composé durant la première moitié du IIIe siècle, et les trois premiers dans la seconde. Tous les quatre ont leur origine probablement en Égypte, dans les cercles barbélo-gnostiques. La *Pistis Sophia* n'apparaît que dans les trois premiers livres où Jésus donne des enseignements au sujet du destin, de la chute et de la rédemption de celle-ci. La *Pistis Sophia* est un être spirituel appartenant au monde des éons, qui subit le même sort que l'ensemble de l'humanité. Le texte contenant un grand nombre de mots grecs, l'original doit avoir été grec. Carl Schmidt date le manuscrit de la seconde moitié du IVe siècle.

II. Le Codex Brucianus, autrefois propriété de James Bruce, actuellement à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, est un

papyrus du V[e] ou VI[e] siècle, qui comprend deux manuscrits différents. Le premier contient les deux livres du *Mystère du Grand Logos* (λόγος κατὰ μυστήριον), que Carl Schmidt identifie avec les deux livres de Jeû cités dans la *Pistis Sophia*. Ils rapportent des révélations de Jésus sur « les trésors à travers lesquels l'âme doit passer ». Ceux-ci sont représentés par des diagrammes mystiques, des nombres et des séries de lettres dépourvues de sens. Le second traité du Codex Brucianus est mutilé. Il contient des spéculations sur l'origine et l'évolution du monde transcendant, qui semblent sortir des cercles du gnostique Seth.

III. Un troisième manuscrit est conservé à Berlin. Il comprend trois traités. Le premier s'intitule l'*Évangile de Marie*, et donne des révélations transmises par Marie. Le second, désigné sous le nom d'*Apocryphe de Jean*, est la traduction d'un écrit grec réfuté par Irénée à la fin de son troisième livre *Contre les Hérésies* (1, 29). Jésus apparaît dans une vision à l'apôtre Jean, comme « le Père, la Mère et le Fils ». Le troisième traité est intitulé *Sophia Jesu Christi*. D'après C. Schmidt, cette *Sophia* serait identique à celle qu'on attribue à Valentin.

Éditions et traductions : J. H. Petermann, Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Berlin, 1851. — C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften. 1. Bd. (GCS). Berlin, 1905 (traduction allemande). Le texte copte a été édité dans une nouvelle traduction revue par C. Schmidt, Pistis Sophia. Nouvelle édition Copenhague, 1925. Une édition allemande a été publiée par C. Schmidt, Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt; in neuer Bearbeitung mit einleitenden Untersuchungen und Indices. Leipzig, 1925. — *Traductions anglaises :* G. Horner, Pistis Sophia. Literally Translated from the Coptic. With an introduction by F. Legge. London, 1924. — H. R. S. Mead, Pistis Sophia. English translation, with introduction, notes, bibliography. London, 1947. — *Traduction française :* E. Amélineau, Paris, 1895. — Le *Codex Brucianus* a été édité avec une traduction française par E. Amélineau, Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Paris, 1891. Un an après, nouvelle édition avec traduction allemande de C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet (TU 8, 1-2). Leipzig, 1892. Nouvelle traduction allemande de C. Schmidt, Koptisch gnostische Schriften, vol. 1 (GCS). Leipzig, 1905. Le second traité du Codex Brucianus est édité avec une traduction anglaise par A. Ch. Baynes, A Coptic Gnostic Treatise in the Codex Brucianus. Cambridge, 1933. Pour le texte grec de *l'Évangile de Marie* cf. C. H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, III. Theological and Literary Texts (N[os] 457-551). Manchester, 1938, Nr. 463.

Études : K. R. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia : Theologische Jahrbücher 13 (1854) 1-104, 137-196. — A. Harnack, Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia (TU 7, 2). Leipzig, 1891. — C. Schmidt, Die in dem koptisch-gnostischen Codex Brucianus enthaltenen beiden Bücher Jeû in ihrem Verhältnis zu der Pistis Sophia untersucht : Zeitschrift für wissensch. Theologie 37 (1894) 555-585. — R. Liechtenhau, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Literatur : Zeitschrift für wissensch. Theologie 44 (1901) 236-253. — Lieblein, Pistis Sophia. L'antimimom gnostique est-il le ka égyptien ? Christiania, 1908; *idem*, Pistis Sophia. Les conceptions égyptiennes dans le gnosticisme. Christiania, 1909. — F. C. Burkitt, Pistis Sophia : JThSt 23 (1922) 271 sq.; *idem*, Pistis Sophia Again : JThSt 26 (1924-1925) 391-399; *idem*, Pistis Sophia and the Coptic Language : JThSt 27 (1925-1926) 148-157. — C. Schmidt, Die Urschrift der Pistis Sophia : ZNTW 24 (1925) 218-240. — Casey, JThSt 27 (1926) 374 sq. — Eisler, Angelos (1930) 93 sq. — Scholem, ZNW (1931) 170-176. — F. Lexa, Egyptian Religion. New York, 1933, 106-116. — Puech, AIPh (1936) 935-962. — E. Amann, Ophites : DTC 11, 1063-1075.

IV. Les nouveaux écrits gnostiques de Chenoboskion.

En 1946, une importante collection de textes gnostiques fut découverte en Égypte. Elle comprend douze volumes, soit plus d'un millier de pages en langue copte. On les trouva dans une jarre, près de Nag-Hammadi, dans le voisinage de l'antique Chenoboskion, trois milles au nord de Louxor, sur la rive orientale du Nil. Ces mille pages contiennent trente-sept ouvrages complets et cinq fragmentaires. Tous ces livres étaient perdus. On en a identifié plusieurs avec des œuvres citées par Irénée, Hippolyte, Origène et Épiphane dans leurs écrits polémiques anti-gnostiques. D'autres sont totalement inconnus, et beaucoup se donnent pour des livres secrets à ne pas révéler aux incroyants. Aussi, les auteurs ecclésiastiques qui écrivirent contre les gnostiques, ne les virent-ils probablement jamais. Cinq de ces ouvrages sont attribués à Hermès Trismégiste (« trois fois grand »). D'autres portent des titres comme l'*Ascension de Paul le Premier*, la *Seconde Apocalypse de Jacques*, l'*Évangile selon Thomas et Philippe*, le *Livre secret de Jean*, les *Cinq révélations de Seth*, l'*Évangile des*

Égyptiens, les *Traditions de Matthias*, la *Sagesse de Jésus*, l'*Épître du bienheureux Eugnostos*, et le *Dialogue du Sauveur*. Plusieurs titres sont identiques à ceux que portent des évangiles apocryphes connus, mais le contenu semble différent. Les papyri retrouvés répandront un flot de lumière sur l'histoire du gnosticisme et sur les siècles au cours desquels la théologie chrétienne se cristallisa.

Jusqu'ici, aucun de ces textes n'avait été édité. Togo Mina, le directeur du Musée Copte du Caire, acquit un de ces treize volumes en 1946. L'antiquaire belge Eid en acheta un autre. Le reste fut offert au Musée Copte du Caire en 1949 et y fut conservé en vue d'une évaluation.

Nous ne connaissons de façon détaillée que les deux premiers volumes. Le codex acheté par Togo Mina contient cinq traités :

1. L'*Apocryphon Johannis* ou *Livre secret de Jean* (p. 1-40). Il se présente comme une apocalypse ou révélation accordée à l'apôtre par un être divin apparaissant sous la forme du Père, de la Mère et du Fils.

2. L'*Évangile des Égyptiens* (p. 40-69), traité cosmogénique et eschatologique, complété par des formules baptismales. L'ouvrage attribue sa propre rédaction au maître Eugnoste l'Agapétique.

3. L'*Épître du bienheureux Eugnoste aux siens* (p. 70-90), qui expose la nature divine et la génération de l'univers invisible et visible.

4. La *Sagesse de Jésus* (p. 90, etc.), dialogue entre le Sauveur et ses disciples.

5. Le *Dialogue du Sauveur*, entretien entre le Christ et ses disciples sur des questions eschatologiques.

Le plus ancien de ces cinq traités paraît être le *Livre secret de Jean*. Il servit en effet de source à S. Irénée pour le chapitre 29 du livre premier de son *Adversus Haereses*. Sa composition, par conséquent, doit remonter avant 185. Le *Dialogue du Sauveur* semble appartenir à la seconde moitié du IIIe siècle. Quant à l'*Évangile des Égyptiens*, l'*Épître d'Eugnoste* et la *Sagesse de Jésus*, ils sont probablement postérieurs au *Livre secret de Jean*, mais antérieurs au *Dialogue du Sauveur*. La *Sagesse de Jésus* paraît avoir des rapports avec le livre gnostique, *Pistis Sophia*. L'*Évangile des Égyptiens* contenu dans

ce codex n'a rien de commun avec l'ouvrage du même nom que connaissaient Clément d'Alexandrie et d'autres Pères de l'Église (cf. plus haut, p. 130). Il partage, au contraire, beaucoup d'idées du *Livre secret de Jean*. Le codex, dans sa totalité, fut rédigé vers le milieu du IVe siècle, au plus tard.

Le codex acquis par le belge Eid fut perdu pour un temps, jusqu'au 5 mai 1952. G. Quispel parvint à l'acheter au nom de l'Institut Jung de Zurich. En hommage au psychologue suisse bien connu, le papyrus reçut le nom de *Codex Jung*. Il contient les écrits suivants :

1. La *Lettre de Jacques*, dans laquelle l'apôtre relate une révélation secrète qu'avec S. Pierre il reçut du Christ 550 jours après la Résurrection et peu avant l'Ascension (p. 1-16). Le destinataire n'est pas désigné. La lettre traite d'abord de la question : faut-il ou non subir la mort du martyre ? La réponse du Seigneur est celle-ci : « Méprisez donc la mort et préoccupez-vous de la vie. Souvenez-vous de ma croix et de ma mort, et vous vivrez... le Royaume de Dieu appartient à ceux qui consentent à la mort. » L'auteur aborde ensuite la discussion d'une prophétie dont il voit l'accomplissement avec la décapitation de S. Jean-Baptiste. Le reste traite du Logos, de Gnosis et de l'Ascension du Seigneur, l'ouvrage manifeste dans son contenu des tendances valentiniennes.

2. L'*Évangile de Vérité* est probablement le traité le plus important de la collection tout entière. H. Ch. Puech et G. Quispel pensent qu'il est identique à son homonyme en usage chez les Valentiniens, d'après Irénée, *Adv. Haer*, 3, 11, 9. Ils suggèrent comme date probable 150. L'auteur connaît tous les écrits canoniques du Nouveau Testament, même l'Épître aux Hébreux. Ce fait est d'une grande importance pour l'histoire du Canon néo-testamentaire. G. Quispel est tenté d'en attribuer la composition à Valentin lui-même, avant sa séparation de l'Église, ce qui ferait remonter son origine un certain nombre d'années avant 150.

3. La *Lettre de Rhéginos sur la Résurrection* démontre que le Christ « détruisit la mort par sa résurrection et nous conduisit à l'immortalité ». Elle parle d'une « résurrection pneumatique » qui absorberait le côté « psychique » et « charnel ». Valentin et son école attribuaient au Christ un corps

pneumatique. Partant de là, Puech et Quispel inclinent à voir en Valentin lui-même l'auteur de cette lettre.

4. *Le traité sur les trois natures* rappelle par ses idées relevant nettement de la doctrine d'Héracleon, l'un des chefs de l'école « italienne » de Valentin (cf. plus haut, p. 297).

5. La *Prière de l'apôtre*, prière attribuée peut-être à S. Pierre.

Trois des traités du Codex Jung paraissent donc d'origine valentinienne. Le codex fut rédigé par deux mains différentes, au cours du IVᵉ siècle. Epiphane atteste l'existence de Valentiniens au IVᵉ siècle en diverses parties de l'Égypte (*Panarion*, 30, 7, 1). Les traités du Codex Jung sont écrits en dialecte subakmîmique, mais les trois premiers sont des traductions du grec.

Études : TOGO MINA, Le papyrus gnostique du musée copte : VC 2 (1948) 129-136. — J. DORESSE, Trois livres gnostiques inédits : VC 2 (1948) 137-160. — H. PUECH-J. DORESSE, Nouveaux écrits gnostiques découverts en Égypte : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, séance de février 1948, 89 sq. — J. DORESSE, Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Égypte. Le Livre Secret de Jean : Communication faite au VIIᵉ Congrès International des Études Byzantines. Bruxelles, 1948. — J. DORESSE-TOGO MINA, Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Égypte. La bibliothèque de Chénoboskion : VC 3 (1949) 129-141. — O. CULLMANN, Die neuesten Paprysfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften : ThZ 5 (1949) 153-157. — W. C. TILL, Die Gnosis in Aegypten : La Parola del Passato 12 (1949) 231-250. — J. DORESSE, Sur les traces des papyrus gnostiques, recherches à Chénoboskion : Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres, 5 Série, 36 (1950) 432-439; *idem,* A Gnostic Library from Upper Egypt : Archaeology 3 (1950) 69-73. — G. GRAF, Eine gnostische Bibliothek aus dem 3. und 4. Jahrhundert : MTZ 1 (1950) 91-95. — H. BACHT, Neue Papyrusfunde in Aegypten : Stimmen der Zeit 75 (1950) 390-393. — B. ALTANER, Entdekkung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften : ThR 46 (1950) 41 sq. — H. C. PUECH, Les nouveaux écrits gnostiques : Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum. Boston, 1950, 91-95. — G. QUISPEL, Gnosis als Weltreligion. Zurich, 1951, 1-12; *idem,* Note on an Unknown Gnostic Codex : VC 7 (1953) 193. — H. C. PUECH et G. QUISPEL, Op zoek naar het Evangelie der Waarheid. Nijkerk, 1954. — H. C. PUECH et G. QUISPEL, Les écrits gnostiques du Codex Jung : VC 8 (1954) 1-51. — W. FOERSTER, Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion : ThLZ 79 (1954) 377-384. — W. C. van UNNIK, Het kortgeleden ontdekte « Evangelie der waarheid » en het Nieuwe Testament (Mededelingen der koniklijke akademie van wetenschapen, afd. letterkunde, N.R. XVII 3). Amsterdam, 1954. — H. C. PUECH, G. QUISPEL, W. C. VAN UNNIK, The Jung Codex, A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Ed. par F. L. CROSS. London, 1955.

CHAPITRE VIII

LES DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE ANTI-HÉRÉTIQUE

L'Église fit face de deux manières au péril de la propagande gnostique. Les autorités ecclésiastiques réagirent par l'excommunication des hérésiarques et de leurs adeptes, et par la publication de lettres pastorales destinées à éclairer les fidèles. Cette méthode de défense bénéficia de l'appui des théologiens qui se chargèrent d'exposer les erreurs des hérétiques en expliquant la véritable doctrine de l'Église à partir de l'Écriture et de la Tradition. Ainsi prit naissance une littérature anti-hérétique dont il ne survit seulement aujourd'hui que quelques rares traités.

I. ÉCRITS PONTIFICAUX ET ÉPISCOPAUX DU IIᵉ SIÈCLE CONTRE LES HÉRÉSIES ET LES SCHISMES

SOTER (166-174)

Un fragment d'une lettre de l'évêque Denis de Corinthe au pape Soter (166-174), est conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 23, 9-10). Le voici :

> Depuis le commencement, en effet, c'est votre usage de faire en diverses manières du bien à tous les frères et d'envoyer des secours dans chaque ville à de nombreuses Églises : vous soulagez ainsi le dénuement des indigents, vous soutenez les frères qui sont aux mines par les ressources que vous leur envoyez dès le début. Romains, vous gardez l'usage traditionnel des Romains, usage que non seulement conserve votre bienheureux évêque Soter, mais qu'il accroît en fournissant abondamment les secours envoyés aux saints et en consolant par d'heureuses paroles

les frères qui viennent à lui, comme un père tendrement aimant le fait pour ses enfants.

Du passage qui suit (*Hist. eccl.*, 4, 23, 11), il ressort que le pape Soter écrivit une lettre aux chrétiens de Corinthe, à laquelle il joignit un secours. Nous avons déjà examiné l'opinion de Harnack (p. 64) qui identifie cette lettre avec la *Seconde Épître de Clément*. Selon le *Praedestinatus* (1, 26), Soter écrivit aussi une lettre aux montanistes, mais ce témoignage ne mérite aucune confiance.

ÉLEUTHÈRE

On a démontré récemment que ce fut Éleuthère et non Soter qui rejeta le premier l'hérésie montaniste dans un document écrit. Les *Auctoritates* citées par Tertullien (*Adv. Prax.*, 1) semblent faire allusion à ce document. Éleuthère, rapporte Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 3, 4-4, 2 et 5, 1, 2-3), reçut en 177 ou 178 Irénée qui lui apportait deux lettres au sujet du montanisme. La première venait de la communauté chrétienne de Lyon et la seconde, de plusieurs martyrs de cette même ville. Il semble que ces deux lettres tentaient une intervention pour obtenir que les montanistes soient soumis à un traitement moins sévère.

VICTOR I (189-198)

Victor écrivit plusieurs lettres au sujet de la controverse pascale, qui présentent une grande importance pour l'histoire de la primauté romaine (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 23, 25). S. Jérôme (*De viris illustribus*, 34) paraît faire allusion à ces lettres lorsqu'il écrit que Victor composa « super quaestione paschae et alia opuscula ». Il dut exister un autre document de Victor car, selon Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 28, 6-9), celui-ci excommunia Théodote, le corroyer de Byzance. Ce dernier enseignait, en effet, que Jésus, en dehors de sa naissance miraculeuse, fut un homme semblable à tous les autres hommes, et qu'il devint Dieu seulement après sa résurrection. On se demande encore si Victor, comme le suggère Jérôme (*De vir. ill.*, 53), ne fut pas le premier écrivain ecclésiastique à employer le latin.

ZÉPHYRIN

Zéphyrin, d'après Optat de Milève (*Contra Parm.*, 1, 9), défendit dans ses écrits la foi catholique contre les hérétiques. En l'absence de toute autre source vérifiant cette affirmation, le doute subsiste. Cependant, d'après Hippolyte, Zéphyrin donna une définition contre la doctrine de Sabellius. Il y disait notamment : « Je ne connais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui nul autre qui fût engendré et qui pût souffrir » (Hippolyte, Ref., 9, 11, 3). Harnack qualifie cette déclaration « la plus ancienne définition dogmatique d'un évêque romain, qui nous soit connue dans son texte ». Il l'interprète en faisant du pape Zéphyrin un modaliste, qui ne connaît pas Dieu le Père, et prêche Jésus-Christ comme l'unique divinité des chrétiens. Mais cette interprétation n'est pas justifiée. Zéphyrin appelle Jésus-Christ le « Dieu engendré ». Il connaît donc le « Dieu qui l'engendre », car celui-ci ne saurait être identifié avec celui qu'il a engendré.

Textes : Les documents pontificaux sont dans : P. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum 1. Paris, 1721. — P. Coustant-Schoenemann, Romanorum Pontif. Epistolae. Göttingen, 1796.

Traductions : Allemande : S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste 1 (BKV). Kempten, 1875.

Études : C. Silva Tarouca, Le antiche lettere dei Papi e le loro edizioni : CC 72 (1921) 13-22; 323-336. — H. Getzeny, Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo den Grossen. Tübingen Diss. Günzburg, 1922. — G. Bardy, L'autorité du Siège Romain et les controverses du IIIe siècle : RSR (1924) 255 sq. — G. la Piana, The Roman Church at the End of the Second Century : HThR 18 (1925) 201-277. — E. Lacoste, Les Papes à travers les âges 2 : De saint Pie Ier à saint Fabien. Paris, 1929. — E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1. Tübingen, 1930, 22 sq. — C. Silva Tarouca, Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi. 2e partie : Greg 12 (1931) 349-425. — G. Buoncuore, Da S. Pio I a S. Vittore I. Siena, 1932. — H. Katzenmayer, Der römische Bischof Victor I. und der Primat : IKZ 53 (1945) 13-23.

DENYS DE CORINTHE

Au premier rang des évêques non-romains qui laissèrent des écrits, il faut citer Denys de Corinthe. Sa correspondance

avec le pape Soter date d'environ 170. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 23) fait de ses huit lettres un compte rendu, auquel la perte de tous les ouvrages de Denys donne la plus grande importance. Nous le citons :

Et d'abord, il faut dire de Denys qu'il occupa le siège épiscopal de l'Église de Corinthe et qu'il fit largement participer à son activité divine non seulement ceux qui lui étaient soumis, mais encore ceux des pays étrangers. Il se rendit très utile à tous par les lettres catholiques qu'il composait pour les Églises. Parmi ces lettres, la première, aux Lacédémoniens, est une catéchèse d'orthodoxie, et a pour objet la paix et l'unité. Sa lettre aux Athéniens est une exhortation à la foi et à la conduite selon l'Évangile : (Denys) les blâme de s'en être peu inquiétés et d'avoir abandonné, ou peu s'en faut, la parole (du Christ) depuis que leur chef Publius avait été martyrisé lors des persécutions qui arrivèrent alors. Il rappelle que Quadratus fut installé pour leur évêque après le martyre de Publius et il témoigne que celui-ci mit tout son zèle à rassembler les fidèles et à rallumer leur foi. Il montre de plus que Denys l'Aéropagite, après avoir été converti à la foi par l'apôtre Paul, selon le récit des *Actes*, reçut le premier l'épiscopat de l'Église d'Athènes.

On possède encore une autre lettre du même Denys à ceux de Nicomédie, dans laquelle il combat l'hérésie de Marcion et les ramène à la règle de la vérité. Écrivant encore à l'Église qui pérégrine à Gortyne en même temps qu'aux autres Églises de Crète, il loue Philippe leur évêque de ce que l'Église qui lui est soumise a rendu témoignage par un très grand nombre de bonnes actions et il rappelle qu'on doit se garder de la perversion des hérétiques. Écrivant aussi à l'Église qui pérégrine à Amastris en même temps qu'aux Églises du Pont, il rappelle que Bacchylide et Elpiste l'ont déterminé à écrire; il propose des explications des Écritures divines et il marque que leur évêque s'appelait Palmas; il leur donne plusieurs conseils sur le mariage et la continence, et il leur ordonne de recevoir ceux qui se convertissent de quelque faute que

ce soit, qu'il s'agisse d'une faute de négligence ou même du péché d'hérésie.

A cette lettre s'ajoute une autre lettre aux fidèles de Gnossos, dans laquelle Denys exhorte l'évêque de l'Église Pinytos, à ne pas imposer aux frères, comme une nécessité, le lourd fardeau de la continence, mais à avoir en vue la faiblesse du grand nombre...

De Denys, on a encore une lettre aux Romains, adressée à Soter, alors leur évêque. De cette lettre il n'y a rien de tel que de citer les expressions dans lesquelles l'auteur approuve l'usage des Romains conservé jusqu'à la persécution de notre temps (cf. plus haut, p. 317).

Dans cette même lettre, il fait aussi mention de la lettre de Clément aux Corinthiens et il montre que depuis longtemps, d'après un antique usage, on en fait lecture à l'assemblée (des fidèles). Il dit en effet :

« Aujourd'hui donc, nous avons célébré le saint jour du Seigneur, auquel nous avons lu votre lettre; nous la conservons toujours pour la lire comme un avertissement, de même que la première lettre qui nous a été écrite par Clément... »

Outre ces lettres, il y en a encore une autre de Denys qui l'a envoyée à Chrysophora, sœur très fidèle : à cette dernière, il écrit ce qui correspond à sa situation et donne la nourriture spirituelle qui convient à cette femme. Voilà ce qui concerne Denys.

Il est presque certain, d'après ce passage, que les lettres de Denys, sauf la dernière, furent réunies en un volume, du vivant même de leur auteur. Eusèbe dut les connaître sous cette forme. Les lettres de Denys aux différentes communautés chrétiennes jouirent d'une estime universelle, puisque, de l'aveu même de celui-ci, les hérétiques tentèrent de les falsifier :

J'ai écrit des lettres que les frères m'ont prié d'écrire. Et ces lettres, les apôtres du diable y ont mêlé de l'ivraie, tantôt retranchant et tantôt ajoutant. Sur eux repose la malédiction. Il n'est certes pas étonnant que quelques-uns aient tenté d'altérer même les Écritures du Seigneur, puis-

qu'ils se sont attaqués à celles qui étaient moins importantes (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 23, 12).

Les hérétiques auxquels il fait allusion sont certainement les disciples de Marcion et de Montan. Dans la troisième lettre, adressée aux Nicomédiens, Denys réfutait en effet l'hérésie de Marcion. D'autre part, la lettre aux chrétiens d'Amastris et celle aux fidèles de Gnossos traitaient des questions soulevées par le mouvement montaniste.

W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 128-131. — J. Hoh, Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert. Breslau, 1932, 87-89.

PINYTOS DE GNOSSOS

L'évêque Denys de Corinthe adressa une de ses lettres à Pinytos de Gnossos en Crète. La réponse de celui-ci fut certainement incorporée dans le recueil des lettres de Denys. Eusèbe, après avoir mentionné la lettre de Denys à Pinytos, poursuit ainsi :

> A cette lettre Pinytos répondit en admirant Denys et en louant (son exhortation) ; il l'exhorta en revanche à donner encore une nourriture plus solide, dans des écrits plus parfaits, au peuple sous-alimenté qu'il dirigeait, de peur qu'à la fin ses fidèles, nourris de paroles semblables à du lait, ne s'aperçoivent pas qu'ils vieillissent dans une conduite de petits enfants. Par cette lettre, comme en un tableau achevé, sont manifestés l'orthodoxie de Pinytos en ce qui regarde la foi, son souci de l'utilité de ses fidèles, son érudition et son intelligence des choses divines (*Hist. eccl.*, 4, 23, 8).

S. Jérôme nomme Pinytos dans son *De viris illustribus*, 28.

SÉRAPION D'ANTIOCHE

Sérapion fut le huitième évêque d'Antioche. Son épiscopat correspond plus ou moins au règne de Septime Sévère. Sa

lettre à Pontius et Caricus traite de l'hérésie montaniste, et déclare que « la soi-disant nouvelle prophétie de cet ordre de mensonge est en abomination dans toute la chrétienté, à travers le monde entier » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 19, 2). Une autre lettre était adressée à l'Église de Rhossos en Cilicie, sur la côte syrienne du golfe de l'Issos. Eusèbe cite un passage de cette lettre (*ibid.*, 6, 12, 3-6) concernant l'évangile apocryphe de S. Pierre :

> Pour nous, frères, nous recevons Pierre et les autres apôtres comme le Christ. Mais nous rejetons les écrits qui portent faussement leurs noms, en hommes d'expérience, sachant que ces sortes d'écrits ne nous ont pas été transmis. Quant à moi, lorsque je vins chez vous, je m'imaginais que vous étiez attachés tous à la vraie foi ; sans avoir lu l'évangile proposé par eux sous le nom de Pierre, j'ai dit : « Si c'est là l'unique motif qui semble causer des dissentiments chez vous, qu'on le lise. » Mais je sais maintenant parce qu'on m'a dit que leur esprit se dissimulait dans quelque repli d'hérésie. C'est pourquoi je ferai diligence pour revenir chez vous. Attendez-moi donc sous peu. Mais nous, frères, comprenant à quelle sorte d'hérésie appartenait Marcianus, car nous avons pu, par d'autres personnes qui avaient pratiqué cet évangile même, c'est-à-dire par les successeurs de ceux qui l'ont mis en circulation, et que nous appelons Docètes (car la plupart de ces idées appartiennent à leur enseignement), nous avons pu, dis-je, leur emprunter ce livre, le parcourir et découvrir que, si pour la partie la plus importante il s'accorde en fait avec l'enseignement véritable du Sauveur, certaines choses y sont ajoutées, que nous avons notées à votre intention.

Il est intéressant de savoir qu'un large fragment de cet évangile, découvert à Akhmim en 1886, correspond exactement à la description de Sérapion. Orthodoxe pour l'ensemble, il contient des idées curieuses, inspirées du docétisme. (Quant à la date et aux éditions de cet évangile, cf. plus haut, p. 132.)

Eusèbe connaissait une troisième lettre de Sérapion, adressée à un certain Domnos « qui avait failli à la foi du Christ, au temps de la persécution, pour adopter le culte juif » (*Hist. eccl.*,

6, 12, 1). Eusèbe ajoute qu'il existait probablement d'autres écrits de Sérapion, que certaines personnes pouvaient posséder.

2. LA RÉFUTATION THÉOLOGIQUE DES HÉRÉSIES

Il fallait ruiner l'influence des doctrines hérétiques sur les membres de l'Église. La réfutation théologique se proposa donc deux objectifs : exposer leurs erreurs et rapporter correctement l'enseignement des apôtres et de leurs successeurs dûment nommés, au sujet de Dieu, de la création du monde et de l'homme, de l'incarnation et de la rédemption. Beaucoup de traités parurent durant cette campagne, qui, pour la plupart, sont perdus. Nous ne savons rien d'autre sur le nombre impressionnant des écrits anti-gnostiques du IIe siècle et leurs auteurs, que ce que nous en dit Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*. Il mentionne deux traités anti-gnostiques de l'évêque Théophile d'Antioche, l'un contre Hermogène et l'autre contre Marcion (4, 24). L'évêque Philippe de Gortyne composa un « excellent traité contre Marcion » (4, 25). Agrippa Castor écrivit contre Basilide (4, 7, 6-8), Modeste contre Marcion (4, 25), et Rhodon contre Marcion et Apelle (5, 13). Maxime examina le problème du mal et de la création de la matière (5, 27). Musanus réfuta les encratites (4, 28). Ajoutons les traités de Candidus et d'Apion sur la Genèse, de Sextus sur la résurrection et d'Héraclite « sur les apôtres », mentionnés aussi par Eusèbe (5, 27), et qui furent composés contre les hérésies gnostiques. Tous ces écrits ont disparu. De l'œuvre d'Hégésippe seul, nous possédons des fragments.

HÉGÉSIPPE

Hégésippe naquit en Orient. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 22, 8), « il rapporte certaines choses de l'*Évangile selon les Hébreux*, de l'évangile syriaque, et particulièrement de la angue hébraïque, montrant ainsi qu'il est venu à la foi en sortant du judaïsme; il fait encore mention d'autres détails, comme provenant d'une tradition juive non écrite ».

Il y a des raisons de supposer qu'il était juif hellénistique. Il fit un voyage qui le conduisit de Corinthe à Rome, et dont il donne le récit suivant : « Et l'Église des Corinthiens demeura dans l'orthodoxie jusqu'à ce que Primus devînt évêque à Corinthe. Lorsque je naviguais vers Rome, j'ai vécu avec les Corinthiens et j'ai passé avec eux un certain nombre de jours pendant lesquels nous nous sommes réconfortés de leur orthodoxie. Étant arrivé à Rome, j'y établis une succession jusqu'à Anicet, dont Éleuthère était diacre. Soter a succédé à Anicet et, après lui, il y a eu Éleuthère. Dans chaque succession et dans chaque ville, il en est comme le prêchent la Loi, les Prophètes et le Seigneur » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 22, 2-3).

Il ressort de ce passage qu'Hégésippe visita Rome durant le pontificat du pape Anicet (155-156), et y demeura jusqu'au temps du pape Éleuthère (174-189). La raison de ce voyage était l'expansion alarmante de l'hérésie gnostique. Hégésippe voulait s'instruire de la vraie doctrine auprès des Églises les plus importantes, et, par-dessus tout, entendre l'enseignement romain. De retour en Orient, il publia un récit de son voyage dans ses « Mémoires », ὑπομνήματα. Cet ouvrage, qui n'existe plus, comprenait cinq livres. C'était une polémique contre le gnosticisme. Eusèbe, qui en conserve un certain nombre de fragments, atteste aussi ce caractère de controverse de l'ouvrage, dans le passage suivant (*ibid.*, 4, 7, 15-8, 2) : « Du reste, au temps dont nous parlons, la vérité présenta de très nombreux défenseurs, qui luttèrent contre les hérésies athées non seulement par des réfutations orales, mais aussi par des démonstrations écrites. En ces temps-là était célèbre Hégésippe dont nous avons déjà, à maintes reprises, utilisé les paroles pour établir, par le moyen de sa tradition, certains faits du temps des apôtres. Celui-ci écrit dans une composition fort simple et rapporte en cinq livres de Mémoires la tradition sans erreur de la prédication apostolique » (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος).

La plupart des fragments conservés par Eusèbe concernent l'histoire primitive de l'Église de Jérusalem. Ils rapportent par exemple la légende de la mort de S. Jacques, le frère du Seigneur. On y parle encore de Simon, le second évêque de Jérusalem, et des autres membres de la famille de Jésus. La

question de la liste des papes d'Hégésippe reste matière à controverses. D'après C. H. Turner et E. Caspar, les paroles d'Eusèbe : γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου ne signifient pas qu'Hégésippe compila une liste des évêques de Rome dans l'ordre de leur succession. Elle veut simplement dire que, dans la croisade qu'il mena contre les hérésies de son temps, il visita Corinthe, Rome et d'autres métropoles, afin de vérifier la διαδοχή, autrement dit, la tradition ou la préservation de la vraie doctrine.

Éditions : MG 5, 1307-1328. — TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur 6. Erlangen, 1900, 228-273. — E. PREUSCHEN, Antilegomena. 2e éd. Tübingen, 1905, 107-113. — H. J. LAWLOR, Eusebiana : Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius. Oxford, 1912, 1-107.

Études : C. ALLEMAND-LAVIGERIE, De Hegesippo disquisitio historica. Paris, 1850. — TH. JESS, Hegesippos nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung : Zeitschrift für die historische Theologie 35 (1865) 3-95. — F. NÖSGEN, Der kirchliche Standpunkt Hegesipps : ZKG 2 (1878) 193-233. — A. HILGENFELD, Hegesippus und die Apostelgeschichte : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 21 (1878) 297-330. — H. DANNREUTHER, Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne aux deux premiers siècles. Nancy, 1878. — H. J. LAWLOR, Two Notes on Eusebius. Hermathena 11 (1901) 10-49; *idem*, Hegesippus and the Apocalypse : JThSt 8 (1907) 436-444. Pour le catalogue des papes d'Hégésippe, voir : J. B. LIGHTFOOT, The Apostolic Fathers. Pt. I, Vol. I, 327-333. — F. X. FUNK, Der Papstkatalog Hegesipps : HJG 9 (1888) 674-677; *idem*, Zum angeblichen Papstkatalog Hegesipps : HJG 11 (1890) 77-80; *idem*, Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps : Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1. Paderborn, 1897, 373-390. — J. CHAPMAN, La chronologie des premières listes épiscopales de Rome : RB 18 (1901) 399-417, 19 (1902) 13-37, 145-170. — C. H. TURNER in : H. B. SWETE, Essays on the Early History of the Church (1918) 297 sq. — E. CASPAR, Die älteste römische Bischofsliste. Berlin, 1926, 233 sq., 443 sq. — H. LECLERCQ, DAL 9, 1207-1236. — J. RANFT, Der Ursprung des kathol. Traditionsprinzips. Würzburg, 1931, 33 sq.; E. CASPAR, Geschichte des Papsttums 1. Tübingen, 1930, 8 sq. — J. T. SHOTWELL, and L. R. LOOMIS, The See of Peter. New York, 1927, 248-251. — TH. KLAUSER, Die Anfänge der römischen Bischofsliste : BoZ (1931) 193-213. — E. KOHLMEYER, Zur Ideologie des ältesten Papsttums : Succession und Tradition : ThStKr 103 (1931) 230-243. — W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 199 sq., 216 sq. — H. J. BARDSLEY, Reconstructions of Early Christian Documents, vol. I, 1935. — G. BARDY, La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945, 196-198. — E. BUONAIUTI, Marcione ed Egesippo : Religio (1936) 401-413. — L. HERRMANN, La

famille du Christ d'après Hégésippe : Rev. de l'univ. de Bruxelles 42 (1937) 387-394. — H. SUHLIN, Noch einmal Jacobus « Oblias » : Bibl 28 (1947) 1952-1953. — H. v. CAMPENHAUSEN, Lehrerreihen und Bischofsreihen im 2. Jahrhundert : In memoriam E. Lohmeyer. Stuttgart, 1951, 240-249. — A. EHRHARDT, The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. London, 1953.

IRÉNÉE DE LYON

Irénée de Lyon est de loin le plus important des théologiens du second siècle. On ne connaît pas l'année exacte de sa naissance, mais il faut la fixer probablement entre 140 et 160. Sa ville natale est sans doute Smyrne. La lettre qu'il écrivit au prêtre romain Florinus nous apprend en effet que, dans sa première jeunesse, il avait entendu les sermons de l'évêque Polycarpe de Smyrne. Cette lettre révèle une connaissance exacte de cet évêque martyr, qu'il ne pouvait tenir que d'un contact personnel :

> En effet, je vous ai connu (Florinus) enfant, en Asie Mineure, auprès de Polycarpe. Vous étiez alors un personnage brillant à la cour impériale, et vous cherchiez à être bien avec lui. Car je me rappelle mieux les événements d'alors que les récents (ce qu'on apprend enfant grandit avec l'âme, ne fait qu'un avec elle). Je puis même dire le lieu où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour converser, comment il entrait et sortait, le caractère de sa vie, l'aspect de son corps, les discours qu'il faisait au peuple, comment il racontait ses relations avec Jean et les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il rappelait leurs paroles, et quelles choses il avait apprises de leur bouche sur le Seigneur, et au sujet de ses miracles et de ses enseignements, comment Polycarpe rapportait toutes choses en plein accord avec les Écritures, les ayant apprises des témoins oculaires du Verbe de Vie. J'écoutais ces choses avidement, dès cet âge, par la miséricorde de Dieu sur moi et j'en prenais note non sur du papier, mais dans mon cœur, et toujours par la grâce de Dieu, je les médite fidèlement (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 5, 20, 5-7).

Ce passage montre que, par l'intermédiaire de Polycarpe, Irénée était en contact avec l'âge apostolique. Pour des raisons inconnues, il quitta l'Asie Mineure et se rendit en Gaule. En 177 (178), en qualité de prêtre de l'Église de Lyon, il fut envoyé par les martyrs de cette cité à Rome auprès du pape Éleuthère pour servir de médiateur dans une affaire touchant le montanisme. La lettre qu'en cette occasion il remit au pape, donne de lui une excellente recommandation : « Nous avons demandé à notre frère et compagnon Irénée de vous apporter cette lettre, et nous vous prions de le tenir en estime, à cause de son zèle pour le testament du Christ. Connaîtrions-nous, en effet, le rang que peut conférer la justice à quelqu'un, nous devrions avant tout le recommander en qualité de prêtre de cette Église (celle de Lyon), car telle est sa situation » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 5, 4, 2). Quand Irénée repartit de Rome, le vieil évêque Pothin était mort martyr. Irénée lui succéda. Plus tard, le pape Victor I[er] ayant excommunié les Asiates à propos de la controverse pascale, Irénée écrivit à un certain nombre de ces évêques et à Victor lui-même pour les exhorter à la paix. Eusèbe (5, 24, 17) affirme qu'Irénée vécut son nom, car il se révéla un véritable artisan de la paix, εἰρηνοποιός. Après ces événements, nous le perdons complètement de vue, et la date même de sa mort nous reste ignorée. Il faut attendre Grégoire de Tours (*Historia Francorum*, 1, 27) pour entendre dire qu'il mourut martyr. Eusèbe ne faisant aucune allusion à un tel fait, ce témoignage tardif semble très discutable.

LES ÉCRITS D'IRÉNÉE

En plus de l'administration de son diocèse, Irénée se donna pour mission de combattre les hérésies gnostiques par la composition de vastes écrits. Il y donne une réfutation et une analyse critique excellentes des spéculations fantaisistes des gnostiques. A une connaissance étendue des sources, il unit une grande probité et un enthousiasme religieux. Sa grande familiarité avec la tradition ecclésiastique, qu'il doit à ses relations avec Polycarpe et d'autres disciples des apôtres, lui fournit une assise solide dans sa lutte contre l'hérésie. Ses écrits, malheureusement, disparurent très tôt. Des ouvrages nombreux qu'il composa dans sa langue natale, le grec, deux seulement sont parvenus jusqu'à nous. L'un d'entre eux est son œuvre la plus importante. Nous ne le possédons pas dans son texte original grec, mais dans une traduction latine très littérale. Sur la date de cette dernière, les critiques sont très divisés.

I. Cet ouvrage principal d'Irénée porte pour titre : Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, *Recherche et renversement de la prétendue, mais fausse gnose*. On l'appelle habituellement *Adversus Haereses*. Comme l'indique son titre original, l'ouvrage se compose de deux parties. La première s'intéresse à la recherche de l'hérésie gnostique. Bien qu'elle se limite au premier livre, elle présente une valeur inestimable pour l'histoire du gnosticisme. Irénée commence par une analyse détaillée de la doctrine des valentiniens, qu'il entremêle de polémique. Après cela seulement il aborde les débuts du gnosticisme. Il parle de Simon le Magicien et de Ménandre. Il cite ensuite les autres chefs des écoles et des sectes gnostiques dans l'ordre suivant : Satornil, Basilide, Carpocrate, Cérinthe, les ébionites, les nicolaïtes, Cerdon, Marcion, Tatien et les encratites. Mais il souligne que ces noms n'épuisent pas la liste de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se sont écartés de la vérité. La seconde partie, le « Renversement », comprend les quatre livres suivants :

le livre II réfute la gnose valentinienne et marcionite par la raison ;
le livre III, par la doctrine de l'Église sur Dieu et le Christ ;
le livre IV, par les paroles du Seigneur ;
le livre V traite presque exclusivement de la résurrection de la chair, niée par tous les gnostiques.

En conclusion, l'auteur parle du millénium. Ici Irénée se révèle millénariste. L'ensemble de l'ouvrage souffre d'un manque de netteté dans le plan et d'unité dans la pensée. Sa prolixité et la fréquence des répétitions en rendent la lecture fatigante. Ces défauts viennent probablement de ce que l'auteur écrivait de façon intermittente. La préface du troisième livre nous apprend qu'il avait déjà envoyé les deux premiers à un ami à la requête duquel il les avait composés. Les trois autres suivirent un à un. Mais il semble que le plan en fut tracé dès le

début, car l'auteur se réfère déjà dans le troisième livre aux remarques qu'il fera plus tard sur l'apôtre Paul, et celles-ci ne viendront qu'au cinquième. De plus, à la fin du troisième livre, il annonce le quatrième, à la fin de celui-ci, le cinquième. Mais Irénée paraît avoir introduit de temps à autre des additions et des développements. Il n'était certainement pas apte à organiser sa matière en un tout homogène. Ces défauts de forme qui choquent le lecteur proviennent de ce manque de synthèse. Néanmoins, Irénée sait donner un exposé simple, clair et persuasif de la doctrine de l'Église. Son œuvre reste d'une importance capitale pour la connaissance des systèmes gnostiques et de la théologie de l'Église ancienne. Irénée n'a pas la prétention de produire une œuvre d'art littéraire. « N'attendez pas de moi, dit-il, qui habite chez les Celtes, et dois le plus souvent user d'un dialecte barbare, un déploiement de rhétorique, dont je n'ai jamais fait l'étude, ni la qualité de la composition, chose que je n'ai jamais pratiquée, ni la beauté ou le talent persuasif du style, auxquels je ne prétends nullement. Mais recevez dans un esprit bienveillant ce que je vous écris dans les mêmes sentiments, avec simplicité, sincérité et modestement » (*Adv. Haer. I,* Praef. 3).

Lorsqu'il décrit la doctrine gnostique, Irénée prend appui sur les longues lectures qu'il a faites des traités gnostiques. Mais il met aussi à contribution les écrivains anti-hérétiques qui l'ont précédé.

Il est extrêmement difficile d'identifier ces sources, puisque presque toutes ont disparu. Celles mêmes qu'Irénée désigne nommément, telles que les « Dits de Papias d'Hiérapolis », les « Dits des Anciens d'Asie Mineure »; et le « Traité contre Marcion » de Justin, sont perdues. Nous sommes certains qu'Irénée utilisa ces œuvres, mais pour la raison donnée il est difficile de déterminer jusqu'à quel point il en dépend. F. Loofs voit dans les écrits de l'évêque Théophile d'Antioche l'une des sources principales d'Irénée. Mais nous ne possédons plus malheureusement les deux traités anti-gnostiques de Théophile *Contre Hermogène* et *Contre Marcion.* Seuls leurs titres nous sont conservés par Eusèbe. Nous avons, bien sûr, le *Discours à Autolycus* de Théophile, mais Loofs lui-même doit admettre qu'aucun des parallèles qu'il établit entre cet ouvrage

et les écrits d'Irénée ne constitue une preuve suffisante de l'utilisation du livre par celui-ci. De plus, il n'est même pas certain que le traité de Théophile *Contre Marcion* existait au moment où Irénée composait son principal ouvrage contre les gnostiques.

La transmission du texte.

1. La traduction latine qui conserve le texte complet existe dans un certain nombre de manuscrits. D'après H. Jordan et A. Souter, elle fut exécutée en Afrique du Nord, entre 370 et 420. Pour H. Koch, elle dut paraître avant 250, car Cyprien l'utilise. W. Sanday va plus loin encore, puisqu'il lui assigne la date de 200.

2. Un grand nombre de fragments de l'original grec sont conservés par Hippolyte, Eusèbe et particulièrement Épiphane. On en a trouvé aussi dans plusieurs chaînes et papyri.

3. Une traduction littérale en arménien du quatrième et du cinquième livres a été découverte et éditée par E. Ter-Minassiantz.

4. Trente-trois fragments subsistent dans des traductions syriaques.

Éditions : R. Massuet, Paris, 1710. Venise, 1734. Reproduit dans MG 7. — A. Stieren, 1-2. London, 1848-1853. — W. W. Harvey, Sancti Irenaei ep. Lugdunensis libros quinque adversus haereses. 2 vols. Cambridge, 1857. Réimprimé en 1949. — La traduction arménienne des livres IV et V a été publiée par E. Ter-Minassiantz, TU 35. 1910. — Une nouvelle édition critique a été entreprise par F. Sagnard dont seul le livre III a paru : Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de F. Sagnard (SCH 34). Paris, 1952. Cf. A. Houssiau, Vers une édition critique de saint Irénée : RHE 48 (1953) 141-150. — P. Nautin, L'Adversus haereses, livre III. Notes d'exégèse : RTAM 20 (1953) 185-202; *idem,* Notes critiques sur Irénée, Adv. Haer. Lib. III : VC 9 (1955) 34-36. — Un lexique comparé du texte et des versions a été publié par B. Reynders, Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses de saint Irénée (CSCO 141-142, Subsidia 5 et 6). Louvain, 1954. T. I. Introduction, index des mots grecs, arméniens et syriaques. T. II. Index des mots latins.

Traductions : Française : F. Sagnard, l. c. — *Anglaise :* J. Keble, A. Library of Fathers of the Holy Catholic Church, vol. 42. Oxford, 1872. — A. Roberts and W. H. Rambaut, The Ante-Nicene Christian Library,

vol. 5 (Edinburgh, 1868), 1-480, vol. 9 (1869) 1-87. — ANF 1, 315-578. — Une traduction des principaux passages par F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK, The Treatise of Irenaeus of Lugdunum Against the Heresies (SPCK). 2 vols. London, 1916. *Allemande :* E. KLEBRA, BKV 2 3-4. Kempten, 1912. — Morceaux choisis : H. U. VON BALTHASAR, Geduld des Reifens. Basel, 1944. *Néerlandaise :* H. U. MEYBOOM, Ireneus, Weerlegging en afwending der valschelijk dusgenaamde wetenschap. Leyden, 1920.

Études : Pour le texte grec voir DIOBOUNIOTIS and HARNACK, TU 38, 3. 1911. Pour la traduction latine cf. W. SANDAY and C. H. TURNER, Novum Testamentum sancti Irenaei. Oxford, 1923. SOUTER, *ibidem* LXV sq. TURNER, *ibidem*, CLXX sq. — H. KOCH, I rapporti di Cipriano con Ireneo e altri scrittori greci : RR 5 (1929) 137-163; *idem*, Ancora Cipriano e la letteratura cristiana greca : RR 5 (1929) 523-537. — E. KLOSTERMANN, Neue Beiträge zur Geschichte der lateinischen Handschriften des Irenaeus : ZNW 36 (1937) 1-34. — S. LUNDSTRÖM, Studien zur lateinischen Irenaeusübersetzung. Lund, 1943; *idem*, Textkritische Beiträge zur lateinischen Irenaeusübersetzung : Eranos Löfstedtianus. Uppsala, 1945, 285-300. — Pour la traduction arménienne voir : H. JORDAN, Armenische Irenaeusfragmente (TU 36, 3). 1913. — A. MERK, Der armenische Irenaeus Adversus Haereses : ZKTh 50 (1926) 371-407, 481-514. — S. EURINGER, ThR 27 (1928) 309 sq. — J. A. ROBINSON, The Armenian Capitula of Irenaeus Adv. Haereses, IV : JThSt 32 (1930) 71-74; *idem*, Notes on the Armenian Version of Irenaeus Adv. Haereses IV-V : JThSt 32 (1931) 153-166, 370-393. — J. STIGLMAY, Irenaeus Adv. Haer. 3, 20 und die Darstellung des Jonas auf altchristlichen Denkmälern : ThGl (1916) 294 sq. — T. SCHNEIDER, Die Amwas-Inschrift und Irenaeus adv. Haer. II, 24, 2 : ZNW 29 (1930), 155-158. — L. FROIDEVAUX, Une difficulté du texte de saint Irénée (Adv. haer. IV, 14) : ROChr 8 (1932), 441-443. — F. LOOFS, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46, 2). 1930. — J. STIGLMAYR, ThR 29 (1930) 290 sq. — F. R. M. HITCHCOCK, Loof's Theory of Theophilus of Antioch as a Source of Irenaeus : JThSt 38 (1907) 130-139, 255-265. — B. REYNDERS, La polémique de saint Irénée : RTAM 7 (1935) 5-27. — R. FORNI, Problemi della tradizione. Ireneo di Lione. Milan, 1939. — F. M. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris, 1947. — H. HOLSTEIN, L'exhomologèse dans l'Adversus haereses de saint Irénée : RSR 35 (1948) 282-288. — J. DORESSE, Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes. Ophites et Séthiens : Bulletin de l'Institut d'Égypte 31 (1948-1949) 409-419. — A. M. OLIVAR, Un manuscrito desconocido de San Ireneo Adversus Haereses : Scriptorium 3 (1949) 11-25. — R. M. GRANT, Irenaeus and Hellenistic Culture : HThR 42 (1949) 41-51. — B. ALTANER, Augustinus und Irenaeus : ThQ 129 (1949) 162-172. — K. T. SCHAEFER, Die Zitate in der lateinischen Irenaeusübersetzung : Vom Wort des Lebens. Festschrift für M. Meinertz. Münster, 1950, 50-59. — R. LUCKHART, Matthew XI, 27 in the Contra haereses of S. Irenaeus : Revue d'Université d'Ottawa 23 (1950) 65-79. — S. LUNDSTRÖM, Charitesia (Adv. haer. 1, 25, 3) : Eranos 50 (1952) 138-141. — A. HOUSSIAU, L'exégèse de Matthieu, XI, 27 *b*, selon saint Irénée : ETL 29 (1953) 328-354. — J. DANIÉLOU, La charrue, symbole de la croix (Irénée, Adv. haer. 4, 34, 4) : RSR 42 (1954) 193 sq.

II. En dehors de cet ouvrage principal, nous en possédons un autre de la main d'Irénée lui aussi, et qui s'intitule Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, *Démonstration de l'enseignement apostolique*. On n'en connut longtemps rien de plus que le titre (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, 5, 26). Mais en 1904, le texte entier de cet ouvrage fut découvert dans une traduction arménienne par Ter-Mekerttschian, qui l'édita pour la première fois en 1907. Il ne s'agit pas d'une catéchèse, comme le pensent certains savants, mais, suivant l'indication du titre, d'un traité d'apologétique. La *Démonstration* se compose de deux parties. Après quelques remarques d'introduction sur les motifs qui ont amené l'auteur à entreprendre l'ouvrage (ch. 1-3), la première partie (ch. 4, 42) étudie le contenu essentiel de la foi chrétienne. Elle traite ainsi des trois personnes divines, de la création et de la chute de l'homme, de l'incarnation et de la rédemption. Toute la conduite de Dieu sur l'humanité, d'Adam jusqu'au Christ, y est rapportée. La seconde partie (ch. 42-97) apporte, d'après les prophéties de l'Ancien Testament, les preuves de la vérité de la révélation chrétienne. Elle présente Jésus comme le Fils de David et le Messie. L'auteur argumente ainsi :

> Si les prophètes ont prédit que le Fils de Dieu apparaîtrait sur terre, annoncé en quel lieu de la terre, comment et de quelle manière il se manifesterait; si le Seigneur a réalisé en sa personne toutes ces prédictions, notre foi en lui repose donc sur un fondement inébranlable, et la tradition de notre prédication doit être vraie, c'est-à-dire vrai le témoignage des apôtres, qui furent envoyés par le Seigneur, et qui prêchèrent dans le monde entier que le Fils de Dieu est venu pour subir la passion, qu'il l'a endurée pour abolir la mort et nous ressusciter (ch. 86).

En conclusion, l'auteur exhorte ses lecteurs à une vie conforme à la foi, et les met en garde contre l'hérésie et son impiété. Cette esquisse montre que l'apologie n'a rien de polémique. Elle se limite à donner une démonstration positive de

la vraie doctrine et renvoie le lecteur, pour la réfutation des gnostiques, à l'ouvrage principal d'Irénée.

Édition arménienne : K. TER-MEKERTTSCHIAN et E. TER-MINASSIANTZ, TU 31, 3 (1907). Réimprimé : PO 12, 5. Paris, 1919.

Traductions : Française : J. BARTHOULOT, RSR 6 (1916) 361-432. Reproduit en appendice dans PO 12, 5. Paris, 1919. Introduction et notes de J. TIXERONT. Une nouvelle traduction est en préparation dans SCH. — *Anglaise :* K. TER-MEKERTTSCHIAN and S. G. WILSON, PO 12, 5. — J. A. ROBINSON, The Demonstration of the Apostolic Preaching. Translated from the Armenian (SPCK). London, 1920. — J. P. SMITH, S. Irenaeus. Proof of the Apostolic Preaching. Translated from the unique Armenian manuscript. (ACW 16) Westminster, Md. and London, 1952. — *Allemande :* TU 31, 3 (1907). Revised edition, Leipzig, 1908. — S. WEBER, BKV² 4, 1912. — *Italienne :* U. FALDATI, S. Ireneo, Esposizione della Predicazione Apostolica. Rome, 1923. — *Russe :* N. I. SAGARDA, Hristianskoe čtenie 87 (1907) 476-491, 664-691, 853-881. — *Néerlandaise :* H. U. MEYBOOM, Leiden, 1920. — *Latine :* S. WEBER, S. Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis. Ex armeno vertit. Freiburg i. B., 1917.

Études : E. TER-MINASSIANTZ, ZNW 14 (1913) 258-262. — S. WEBER, Der Katholik 94 (1914) 9-44. — W. LÜDTKE, ZKG 35 (1914) 255-260. — S. WEBER, ZKG 35 (1914) 438-441. — W. LÜDTKE, ZKG 35 (1944) 442. — A. NUSSBAUMER, Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus. Paderborn, 1921. — F. LOOFS, l. c. 434 sq. — L. M. FROIDEVAUX, Sur trois passages de la « Démonstration » de saint Irénée (89, 33, 31) : RSR 39 (1951) 368-380.

III. Des autres écrits d'Irénée, nous ne possédons qu'un petit nombre de fragments ou les titres.

1° Irénée adressa une lettre au prêtre romain Florinus *Sur la Monarchie* ou *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*. Eusèbe en donne un long passage dans l'*Histoire Ecclésiastique* (5, 20, 4-8).

2° Lorsque Florinus eut renié sa foi, Irénée écrivit le traité *Sur l'Ogdoade*. Eusèbe en cite les derniers mots (*Hist. eccl.*, 5, 20, 2).

3° Irénée adressa une autre lettre *Sur le Schisme*, à Blastus, qui vivait à Rome, et qui, comme Florinus, était porté aux innovations. Seul le titre de cette lettre est conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 20, 1).

4° Un fragment d'une lettre d'Irénée au pape Victor est conservé en syriaque. Dans cette lettre, l'auteur demande au pape d'intervenir contre Florinus et de faire disparaître ses écrits.

5° Eusèbe donne (*Hist. eccl.*, 5, 23, 3 ; 24, 11-17) des extraits d'une lettre d'Irénée au pape Victor au sujet de la date de Pâques (voir plus haut, p. 89).

6° Eusèbe connaissait encore (*Hist. eccl.*, 5, 26) son traité *Sur la Connaissance* et « un petit livre de divers discours où il mentionne l'*Épître aux Hébreux* et la *Sagesse de Salomon*, et en cite certaines passages ». Il s'agissait probablement d'un recueil de sermons.

7° Quant aux fragments publiés par Ch. M. Pfaff en 1715 comme tirés de manuscrits de Turin, A. Harnack a démontré que ce sont des faux (TU 20, 3. Leipzig, 1900).

LA THÉOLOGIE D'IRÉNÉE

Deux raisons expliquent l'importance d'Irénée comme théologien. Il démasqua le caractère pseudo-chrétien de la gnose, et accéléra ainsi l'élimination des adeptes de cette hérésie. Mais aussi, il défendit d'une façon si efficace les articles de foi niés ou mal interprétés par les gnostiques, qu'il mérite le titre de fondateur de la théologie chrétienne. Son esprit n'était pas doué pour échafauder des théories. Il ne fit pas non plus de nouvelles découvertes théologiques. Au contraire, il inclinait à suspecter une science qui visait à la spéculation :

> Il vaut mieux ne savoir absolument rien, pas même une seule des raisons pour lesquelles a été faite la moindre des choses de la création, mais croire en Dieu et persévérer dans l'amour, que, enflé de connaissances de cette sorte, déchoir de cet amour qui est la vie de l'homme. Et mieux vaut ne chercher d'autre connaissance que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui fut crucifié pour nous, que, pour des questions subtiles et des discussions alambiquées, tomber dans l'impiété (*Adv. Haer.*, 2, 26, 1).

Malgré cette attitude méfiante à l'égard de la théologie spéculative, Irénée eut le grand mérite d'être le premier auteur à exprimer en termes dogmatiques l'ensemble de la doctrine chrétienne.

1. *La Trinité*

Bien que son contemporain Théophile eût déjà employé le terme τριάς, Irénée ne s'en servit pas pour définir le Dieu unique en trois personnes. Il préfère plutôt mettre l'accent sur un autre aspect de la divinité dans sa lutte contre les gnostiques : l'identité du Dieu véritable et unique avec le créateur du monde et le Père du Logos. Irénée ne discute pas les relations des trois personnes en Dieu, mais il est persuadé que l'histoire de l'humanité prouve clairement l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Les personnes divines existaient avant la création du monde, car les paroles : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance » sont adressées par le Père au Fils et au Saint-Esprit, qu'Irénée appelle dans un sens allégorique « les mains de Dieu » (*Adv. Haer.*, 5, 1, 3; 5, 5, 1 ; 5, 28, 1). Irénée ne cesse de répéter que le Saint-Esprit, au service du Logos, emplit les prophètes du chrême de l'inspiration, et que le Père donna des ordres pour tout cela. Ainsi l'économie entière du salut dans l'Ancien Testament constitue-t-elle un excellent enseignement au sujet des trois personnes du Dieu unique.

A. Marmorstein, Zur Erklärung der Gottesnamen bei Irenaeus : ZNW 25 (1926) 253-258. — J. Lebreton, La connaissance de Dieu chez saint Irénée : RSR 16 (1926) 385-406; *idem*, Histoire du dogme de la Trinité. Paris, 1938. II, 516-614. — T. Ruesch, Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus von Lyon. Zuerich, 1952.

2. *Christologie.*

a) Au sujet de la relation du Fils au Père, Irénée dit clairement et nettement :

> Si quelqu'un nous dit : « Comment alors le Fils fut-il produit par le Père ? » nous lui répondons que cette prolation ou génération, ou prononciation, ou de quelque nom qu'on veuille appeler cette génération qui est en effet ineffable, nul homme ne la connaît, mais seulement le Père qui engendra et le Fils qui fut engendré. Puisque cette génération est indicible, ceux qui tentent d'expliquer les générations et les prolations ne possèdent plus leur pensée, pour autant qu'ils entreprennent d'expliquer des choses qui sont indicibles (2, 28, 6).

De plus, nous trouvons chez Irénée le premier essai de saisir d'une façon spéculative la relation entre le Fils et le Père : « Ainsi par le Fils qui est dans le Père et qui a en lui le Père, le Dieu qui est s'est manifesté » (3, 6, 2).

Par ces mots, Irénée enseigne la *perichoresis* ou *circumincessio*. S'il défend contre les gnostiques l'identité du Père avec le créateur du monde, il enseigne aussi qu'il n'y a qu'un seul Christ, bien que nous lui donnions différents noms. Le Christ est donc identique au Fils de Dieu, au Logos, à l'Homme-Dieu Jésus, à notre Sauveur et Seigneur.

b) La *récapitulation*. Le cœur de la christologie d'Irénée, et donc de sa théologie tout entière, est sa théorie de la récapitulation (ἀνακεφαλαίωσις). Il emprunte cette idée à l'apôtre Paul, mais lui donne un développement considérable. La récapitulation est, pour Irénée, une reprise dans le Christ de la totalité depuis l'origine. Dieu restaure son plan primitif du salut de l'humanité, que la chute d'Adam avait interrompu, et reprend son œuvre entière depuis le commencement, pour la renouveler, la restaurer et la réorganiser dans son Fils incarné, qui devient ainsi pour nous un second Adam. La chute de l'homme ayant entraîné la perte de la race humaine tout entière, le Fils de Dieu dut se faire homme afin de réaliser comme tel une nouvelle création de l'humanité :

> Ce qui avait péri possédait chair et sang. Car le Seigneur, prenant le limon de la terre, façonna l'homme. Et c'est en sa faveur qu'eut lieu toute l'économie de la venue du Seigneur. Il eut donc lui-même chair et sang, pour récapituler en lui, non pas quelque autre œuvre, mais cette œuvre façonnée primitivement par le Père, et rechercher ce qui avait péri (5, 14, 2).

Par cette récapitulation de l'homme original, non seulement la personne d'Adam, mais la race humaine tout entière fut rénovée et restaurée :

> Lorsqu'il s'est incarné et qu'il est devenu homme, il a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous

a procuré le salut en raccourci (dans sa chair), de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, — c'est-à-dire le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu —, cela même nous pourrions le recouvrer dans le Christ-Jésus (3, 18, 1).

En même temps sont détruits les mauvais effets de la désobéissance du premier Adam : « Dieu récapitula en lui cette chair de l'homme par lui jadis modelée, afin de tuer le péché, d'anéantir la mort et de vivifier l'homme » (3, 18, 7). De cette manière, le second Adam a renouvelé l'ancienne lutte contre le démon et a vaincu celui-ci.

> Le Seigneur n'aurait pas récapitulé en lui-même l'ancienne et primitive inimitié contre le serpent, réalisant la promesse du démiurge et accomplissant son commandement, s'il était venu d'un autre Père. Mais, comme c'est l'unique et même (Père) qui nous forma à l'origine et envoya son Fils à la fin, le Seigneur accomplit son commandement, formé d'une femme, détruisant notre adversaire et en même temps parfaisant l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (5, 21, 2).

Le Christ, donc, renouvela toutes choses par cette récapitulation.

> Qu'est-ce donc que le Seigneur apporta lors de sa venue? Sachez qu'il apporta toute nouveauté en s'apportant lui-même, lui qui avait été prédit. Car il avait été annoncé qu'un renouveau viendrait pour renouveler l'homme et lui rendre vie (4, 34, 1).

F. R. M. Hitchcock. Irenaeus of Lugdunum. A Study of his Teaching. Cambridge, 1914. — A. d'Alès, La doctrine de la récapitulation en saint Irénée : RSR 6 (1916) 185-211. — G. N. Bonwetsch, Die Theologie des Irenaeus. Gütersloh, 1925. — J. Lebreton, La connaissance de Dieu chez saint Irénée : RSR 16 (1926) 385-406. — L. Cristiani, Saint Irénée, évêque de Lyon. Paris, 1927. — E. Mersch, Le corps mystique du Christ 1. Louvain, 1933, 250-281. — J. Rivière, Le dogme de la rédemption. Louvain, 1931, 95-145. — P. Gächter, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenaeus : ZkTh 58 (1934) 503-534. — A. Verrièle, Le plan du salut d'après saint Irénée : RSR 14 (1934) 493-524. — B. Reynders, Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée : RTAM 8 (1936) 225-252. — K. Prümm, Göttliche Planung und menschliche Entwicklung

nach Irenaeus Adversus haereses : Schol 13 (1938) 206-224, 342-366. — M. Villain, Une vive conscience de l'unité du corps mystique : saint Ignace d'Antioche et saint Irénée : RAp 66 (1938) 257-271. — W. Gericke, Irenaeus und die Hohepriestervorstellung von Hebr. 6 und 7 : Theologische Jahrbücher 7 (1939) 69-71. — K. Prümm, Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenaeus : Pisciculi (1939) 192-219. — L. Escoula, Le verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée : NRTh (1939) 385-400; 551-567. — J. Barbel, Christos Angelos. Bonn, 1941, 63-68. — E. Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt. Freiburg i. B., 1941. — W. Hunger, Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des hl. Irenaeus : Schol (1942) 161-177. — Ch. Martin, Saint Irénée et son correspondant, le diacre Démètre de Vienne : RHE 38 (1942) 143-152. — Th. A. Audet, Orientations théologiques chez saint Irénée : Traditio 1 (1943) 15-54. — J. Daniélou, Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire : RSR 34 (1947) 227-231. — D. Unger, Christ's Role in the Universe according to S. Irenaeus : Franciscan Studies 26 (1945) 3-10, 114-137. — J. Daniélou, Sacramentum futuri. Paris, 1950. — H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit. Tübingen, 1950, 271-282. — R. Potter, Irenaeus and « Recapitulation » : Dominican Studies 4 (1951) 192-200. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 33-38.

3. *Mariologie.*

Cette idée de la récapitulation influença profondément la doctrine mariale d'Irénée. Justin, le premier, avait indiqué un parallèle entre Ève et Marie, comme Paul l'avait fait entre Adam et le Christ. Mais Irénée développe ce rapprochement :

> Or, en connection étroite, nous trouvons aussi la Vierge Marie obéissante et disant : « Voici, Seigneur, votre servante; qu'il me soit fait selon votre parole. » Ève fut désobéissante : elle désobéit en effet alors qu'elle était encore vierge. Si Ève, épouse d'Adam, et cependant vierge encore... se fit désobéissante et devint, pour elle et pour tout le genre humain, cause de mort, Marie, elle, épouse d'un homme qui lui était destiné, et cependant vierge, est devenue par son obéissance, pour elle et pour tout le genre humain, cause de salut.
>
> C'est à cause de ce (parallélisme) que l'(Ancienne) Loi appelle la femme unie à l'homme, et quoiqu'elle soit encore vierge, « épouse » de celui qui l'a ainsi reçue, manifestant

(par ces similitudes) que la vie remonte dans le sens de Marie à Ève ; car on ne peut délier ce qui a été lié qu'en défaisant en sens inverse l'assemblage des nœuds, en sorte que les premiers soient déliés grâce aux seconds, ou qu'en d'autres termes, les seconds libèrent les premiers. Il arrive donc que le premiers réseaux soient déliés par les seconds, et que les seconds servent à libérer les premiers. C'est pourquoi le Seigneur disait que « les premiers seraient les derniers, et les derniers les premiers ». Le prophète (s'adressant au Christ), indique la même chose en ces termes : « en échange (de leur titre) de pères, ils sont nés tes fils » — car le Seigneur, né de (nos pères), « premier-né d'entre les morts », a recueilli en son sein ses anciens pères, les a fait naître de nouveau à la vie de Dieu, devenu ainsi lui-même le principe des vivants, puisque Adam était devenu le principe des morts. C'est pour la même raison que Luc a commencé sa généalogie par le Seigneur en remontant vers Adam, pour bien marquer que ce ne sont pas nos Pères qui ont donné la vie au Seigneur, mais lui au contraire qui les a fait naître de nouveau dans l'Évangile de vie.

Pareillement aussi, le nœud que la désobéissance d'Ève avait noué a été dénoué par l'obéissance de Marie : ce qu'en effet la vierge Ève avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par sa foi (3, 22, 4).

Pour Irénée, par conséquent, l'œuvre de la rédemption suit exactement les étapes de la chute de l'homme. De tout faux pas que l'homme fit, séduit par Satan, Dieu réclame à l'homme une compensation, afin d'assurer sa complète victoire sur le séducteur. L'humanité reçoit un nouveau générateur à la place du premier Adam. Mais la première femme étant impliquée elle aussi dans la chute du fait de sa désobéissance, la remontée prend son point de départ d'une manière analogue dans l'obéissance d'une femme. Puisqu'elle donne la vie au nouvel Adam, celle-ci devient la véritable Ève, la vraie mère des vivants et la *causa salutis*. Ainsi Marie est-elle *l'advocata Evae :*

Et si la première (Ève) désobéit à Dieu, au contraire, la seconde (Marie) consentit à obéir à Dieu, afin que la Vierge Marie pût devenir l'avocate de la vierge Ève. Et comme le genre humain fut soumis à la mort par le fait d'une vierge, il en est libéré aussi par une vierge, la désobéissance d'une vierge ayant été compensée par l'obéissance d'une vierge (5, 19, 1).

Irénée pousse plus avant encore le parallèle entre Marie et Ève. Il est tellement pénétré de l'idée que Marie est la nouvelle mère de l'humanité, qu'il la nomme le sein de l'humanité. Il enseigne ainsi la maternité universelle de Marie. A propos de la naissance du Christ, il parle de « l'être pur ouvrant avec pureté ce pur sein qui régénère les hommes en Dieu » (4, 33, 11).

P. Galtier, La vierge qui nous régénère : RSR 5 (1914) 136-145. — J. M. Bover, La mediación universal de la « Segunda Eva » en la tradición patrística : EE 2 (1923) 321-350. — W. Scherer, Zur Mariologie des hl. Irenäus : ZkTh 47 (1923) 119-129. — H. Koch, Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des vierten Jahrhunderts (Beiträge zur histor. Theologie 2). Tübingen, 1929. — O. Bardenhewer, Zur Mariologie des hl. Irenaüs : ZkTh 55 (1931) 600-604. — J. Jouassard, Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte : RSRUS (1932) 509-532; (1933) 25-37. — J. Garçon, La Mariologie de saint Irénée. Lyon, 1932. — M. A. Genevois, La maternité universelle de Marie selon saint Irénée : RT 41 (1936) 26-51. — H. D. Simonin, La figure providentielle de la Vierge Marie : RJ (1936) 601 sq. — H. Koch, Virgo Eva-Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungsfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche. Berlin, 1937, 17-60. — K. Adam, Theologische Bemerkungen zu Hugo Kochs Schrift : Virgo Eva-Virgo Maria : ThQ 119 (1938) 171-189. — B. Przybylski, De Mariologia sancti Irenaei Lugdunensis. Rome, 1937. Cf. H. D. Simonin : RSPT 27 (1938) 261-262. — J. M. Bover, La maternidad espiritual de Maria en los Padres griegos : Estudios marianos 7 (1948) 91-104. — J. C. Plumpe, Some Little-known Early Witnesses to Mary's « virginitas in partu » : TS 9 (1948) 567-577. — J. Daniélou, La typologie de la femme dans l'Ancien Testament : VS 80 (1949) 491-510. — D. J. Unger, S. Irenaeus magister noster in interpretando protoevangelio : Verbum Domini 27 (1949) 28-32. — A. Mueller, Ecclesia-Maria (Paradosis 5). Fribourg, 1951.

4. *Ecclésiologie*.

a) L'ecclésiologie elle-même d'Irénée est reliée à sa théorie de la récapitulation. Dieu résume dans le Christ non seule-

ment le passé, mais aussi le futur. Il fait donc du Christ la tête de l'Église entière, pour perpétuer à travers celle-ci son œuvre de rénovation jusqu'à la fin du monde :

> Il n'y a donc qu'un seul Dieu le Père, comme nous l'avons montré, et un seul Christ Jésus notre Seigneur, venant tout le long de l'économie universelle et récapitulant tout en lui-même.
>
> Dans ce tout est aussi compris l'homme, modelé par Dieu. Donc il récapitule l'homme aussi en lui-même, d'invisible devenu visible, d'incompréhensible compréhensible, d'impassible passible, de Verbe homme, récapitulant tout en lui-même, de sorte que, comme le Verbe de Dieu est à la tête du monde supra-céleste, spirituel, invisible, ainsi a-t-il aussi la souveraineté sur le monde visible et corporel, assumant en lui-même la primauté ; et tandis qu'il se pose lui-même comme tête de l'Église, il attire tout à lui au moment opportun (*Adv. Haer.*, 3, 16, 6).

b) Irénée est fermement persuadé que l'enseignement des apôtres continue à vivre sans altération. Cette tradition est la source et la norme de la foi. Elle est le canon de la vérité. Pour Irénée, ce canon semble être le symbole baptismal, car il dit que nous le recevons au baptême (*Adv. Haer.*, 1, 9, 4). Il donne un exposé de la foi de l'Église qui suit rigoureusement le symbole des apôtres.

> L'Église, aujourd'hui dispersée jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, le Père tout-puissant, qui a fait le ciel, la terre, les mers et tout ce qu'ils renferment ; et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait chair pour notre salut ; et au Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes l' « économie » du bien-aimé Jésus-Christ Notre-Seigneur, et son double avènement, sa naissance de la Vierge, sa passion, sa résurrection d'entre les morts, son enlèvement corporel dans les cieux, et aussi son retour quand il descendra du ciel dans la gloire de son Père pour « récapituler » toutes choses et ressusciter toute chair du genre humain tout entier. Alors devant le Christ-Jésus notre Seigneur, notre Dieu, notre Sauveur, notre Roi, selon ce qu'il a plu au Père invisible, « tout genou fléchira au ciel, sur la terre et dans les enfers, et toute langue le confessera ». Alors il rendra sur tous un juste jugement. Les esprits de méchanceté, les anges prévaricateurs et apostats, il les enverra au feu éternel, en même temps que les hommes impies, injustes, iniques, blasphémateurs. Quant aux justes, aux saints, à ceux qui ont gardé ses commandements et persévéré dans son amour, soit depuis le début de leur vie, soit depuis leur conversion, il leur donnera la vie, il leur accordera l'immortalité, il leur dispensera la gloire éternelle.
>
> Tel est l'enseignement que l'Église a reçu, telle la foi qu'elle garde avec un soin jaloux, bien qu'étant dispersée dans le monde entier, comme si elle habitait une seule maison. Elle croit à tout cela comme si elle n'avait qu'une seule âme, qu'un seul cœur ; sa prédication, son enseignement, sa tradition sont conformes à cette foi, comme si elle n'avait qu'une seule bouche. Les langues que l'on parle dans le monde sont diverses, mais la force de la tradition est partout la même. Les Églises établies dans les Germanies n'ont pas une autre foi ni une autre tradition, non plus que celles des Ibères, des Celtes, ni celles de l'Orient, d'Égypte, de Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde (en Palestine). De même en effet que le soleil, cette créature de Dieu, est le même dans tout le monde, de même la prédication de la vérité brille partout la même, et illumine tous les hommes qui veulent arriver à la connaissance de la vérité (*Adv. Haer.*, 1, 10, 1-2).

c) Seules les Églises fondées par les apôtres peuvent servir d'appui pour l'enseignement correct de la foi et comme témoins de la vérité, car la succession ininterrompue des évêques dans ces Églises garantit la vérité de leur doctrine :

> Ainsi tous ceux qui veulent voir la vérité, peuvent contempler en toute Église la tradition des apôtres manifestée dans le monde entier. Et nous pouvons énumérer ceux que les apôtres ont institués comme évêques dans les Églises et leurs successions jusqu'à nous : ils n'ont rien enseigné, rien connu qui ressemble au délire de ces gens-là.

> Si en effet les apôtres avaient connu des mystères secrets qu'ils auraient enseignés aux parfaits, à part, à l'insu des autres, c'est bien avant tout à ceux à qui ils confiaient les Églises mêmes qu'ils auraient transmis ces mystères. Ils voulaient en effet que ceux qu'ils laissaient pour leur succéder et à qui ils confiaient le pouvoir d'enseigner à leur propre place fussent absolument parfaits et en tout point irréprochables : leur parfaite conduite serait un bien immense, leur chute au contraire la plus grande calamité (3, 3, 1).

Une qualification essentielle fait donc défaut aux hérétiques. N'étant pas les successeurs des apôtres, ils ne possèdent pas le charisme de la vérité :

> C'est pourquoi il convient d'obéir aux prêtres qui sont dans l'Église, qui, comme je l'ai montré, ont pris la succession des apôtres; qui, en même temps que la succession de l'épiscopat, ont reçu le don certain de la vérité, selon le bon plaisir du Père (4, 26, 2).

P. Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme. Paris, 1909, 195-276. — L. Spikowski, La doctrine de l'Église dans Irénée. Diss. Strasbourg, 1926. — W. Schmidt, Die Kirche bei Irenaeus. Helsingfors, 1934. — H. Rahner, Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38 : Bibl (1940) 269-302, 367-403. — J. C. Plumpe, Mater Ecclesia (SCA 5). Washington, 1943, 41-44. — G. Bardy, La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945, 167-169, 184-186, 186-198, 204-210. — H. Holstein, Les formules du symbole dans l'œuvre de saint Irénée : RSR 34 (1947) 454-461. — M. S. Enslin, Irenaeus, Mostly Prolegomena : HThR 40 (1947) 137-165. — R. Jacquin, Tradition apostolique chez saint Irénée : AT 9 (1948) 356-359. — J. Daniélou, Rahab, figure de l'Église : Irénikon 22 (1949) 26-45. — H. Holstein, La tradition des apôtres chez saint Irénée : RSR 36 (1949) 229-270. — J. Colson, Aux origines de l'épiscopat : VS Suppl. 3 (1949-1950) 137-169. — E. Molland, Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession : JEH 1 (1950) 12-28. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 76-82. — A. van Selms, Leersuccessie als gezagsvorm : Nederlands theol. Tijdschrift 5 (1951) 257-276. — H. v. Campenhausen, Lehrerreihen und Bischofsreihen im zweiten Jahrhundert : In Memoriam E. Lohmeyer. Stuttgart, 1951, 240-249. — A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church. London, 1953.

5. *La primauté de Rome.*

Irénée déclare qu'il a la chance de pouvoir énumérer les évêques désignés par les apôtres ainsi que leurs successeurs jusqu'à son temps. Mais, observe-t-il, il serait trop long de donner les listes de succession des évêques de toutes les Églises fondées par les apôtres. Pour cette raison, il se fixe comme limite la liste des évêques des Églises les plus importantes (*Adv. Haer.*, 3, 3, 2) :

> Mais puisqu'il serait trop long, dans un volume comme celui-ci, d'énumérer les successions de toutes les Églises, (nous prendrons) la très grande Église, très ancienne et connue de tous, fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul; nous montrerons que la tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle a annoncée aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques. Ce sera pour la confusion de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, soit par complaisance en eux-mêmes, soit par vaine gloire, soit par aveuglement ou jugement faux, constituent des groupements illégitimes.

Suit alors une déclaration extrêmement importante. Malheureusement, nous n'en possédons pas le texte original grec, mais seulement une traduction latine. Celle-ci, toutefois, paraît très servile :

> *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*

La question qui se pose est de savoir la signification du mot *principalitas*. Malheureusement, les mots latins *principalitas, principalis, principaliter* peuvent être utilisés pour traduire une quantité de mots grecs qui diffèrent considérablement les uns des autres, par exemple : αὐθεντία, ἐξουσία, καθολικός' ἡγεμονικός, προηγουμένως, πρωτεύειν. Van den Eynde et Bardy conseillent de rendre *principalitas* par ἀρχή, ἀρχαῖον ou ἀρχαιότης. Dans ce cas, Irénée assignerait à l'Église de Rome un rang plus élevé en raison de son « origine supérieure », fondée

comme elle l'était par les deux princes des apôtres. Ehrhard traduisait *propter potentiorem principalitatem* : « à cause de son autorité plus puissante » (wirksamere Führerschaft). Le passage entier se lirait alors :

> Car c'est avec cette Église, en raison de son autorité plus puissante, que doit s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles qui sont partout, elle en qui toujours, par (les fidèles) qui sont partout, a été conservée la tradition apostolique.

F. M. Sagnard dans sa nouvelle édition et traduction traduit *propter potentiorem principalitatem* par « en raison de sa plus puisssante autorité de fondation ». Il faut probablement entendre les mots : « doit s'accorder », non pas dans le sens d'une obligation, mais d'un fait. Ceci est prouvé par le contexte. Irénée cherche, en effet, à démontrer que les fables et les fictions des gnostiques sont étrangères à la tradition des apôtres. Par conséquent, le passage que nous venons de citer ne se rapporte pas à la constitution ecclésiastique, mais à la foi, qui est commune à toutes les Églises individuelles et opposée nettement à la gnose et à ses spéculations. Néanmoins, le passage dans son ensemble est d'une grande importance pour l'histoire de la primauté, car Irénée y attribue à l'Église de Rome « une autorité plus puissante » qu'à toute autre Église. De plus, il affirme que cette Église de Rome, du fait de sa fondation par Pierre et Paul, de la succession de ses évêques, et de sa doctrine, constitue une preuve décisive de la foi chrétienne. L'unique raison intrinsèque qui fasse admettre cette prééminence de l'Église de Rome, est naturellement le dogme de la primauté. Il est significatif qu'Irénée, après ce passage, énumère les évêques romains jusqu'à Éleuthère (174-189), et poursuive en ces termes :

> C'est dans cet ordre et cette succession que la tradition qui est dans l'Église à partir des apôtres et que la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est là une preuve très complète qu'elle est une et toujours la même, cette foi vivificatrice qui, dans l'Église à partir des apôtres, s'est conservée jusqu'à ce jour et s'est transmise dans la vérité (3, 3, 3).

H. Hagmann, Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg i. B., 1864, 598-627 : Irenaeus über den Primat der römischen Kirche. — A. Harnack, Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römischen Kirche : SAB (1893) 939-955. — J. Chapman, Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine : RB 12 (1895) 49-64. — F. X. Funk, Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus : Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1 (Paderborn, 1897) 1-23. — H. Boehmer, Zu dem Zeugnisse des Irenaeus von dem Ansehen der römischen Kirche : ZNW 7 (1906) 193-201. — C. A. Kneller, Der hl. Irenaeus und die römische Kirche : Stimmen aus Maria Laach 76 (1909) 402-421. — L. Salvatorelli, La « principalitas » della Chiesa Romana in Ireneo ed in Cipriano. Rome, 1910. — G. Esser, Das Irenaeuszeugnis für den Primat der römischen Kirche : Katholik (1917) 1, 289-315, 2, 16-34. — A. d'Alès, RSR (1921) 374-380. — H. Koch, Irenaeus über den Vorzug der römischen Kirche : ThStKr (1921) 54-72. — G. Esser, ThGl (1922) 244-362. — Forget, Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine : ETL (1928) 437-461. — H. Precht, Die Begründung des römischen Primats auf dem vatikanischen Konzil nach Irenaeus und dem Florentinum. Diss. Göttingen, 1923. — G. La Piana, The Roman Church at the End of the Second Century : HThR (1925) 251-253. — E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Berlin, 1926. — K. Adam, ThQ (1928) 196-203. — M. O'Boyle, St. Irenaeus and the See of Rome : CHR (1930-1931) 413 sq. — A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer. Munich, 1932, 277 sq. — D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. Paris, 1933, 171-179. — J. Madoz, El primado Romano. Madrid, 1936. — B. J. Kidd, The Roman Primacy to A. D. 461. London, 1936. — A. D. Doyle, St. Irenaeus on the Pope and the Early Heretics : IER 54 (1939) 298-306. — G. Bardy, La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris, 1945, 204-210. — W. L. Knox, Irenaeus, Adv. Haer., 3, 3, 2 : JThSt 47 (1946) 180-184. — R. Jacquin, Le témoignage de saint Irénée sur l'Église de Rome : AT 9 (1948) 95-99. — C. Mohrmann, A propos de Irenaeus, Adv. Haer., 3, 3, 1 : VC 3 (1949) 57-61. — P. Galtier, « ab his qui sunt undique » — Irénée, 3, 3, 2 : RHE 44 (1949) 411-428. — H. Katzenmayer, Petrus, der Primat, die Kirche in den auf uns gekommenen Schriften des Bischofs Irenaeus von Lyon : IKZ 56 (1948) 12-28, 82-88. — H. Holstein, Propter potentiorem principalitatem (Saint Irénée, Adv. Haer., 3, 3, 2) : RSR 36 (1949) 122-135. — R. Jacquin, Comment comprendre : « Ab his qui sunt undique » dans le texte de saint Irénée sur l'Église de Rome : RSRUS 24 (1950) 72-87. — J. Colson, L'union des évêques et l'évêque de Rome aux deux premiers siècles de l'Église : VS Suppl. 4 (1950) 181-205; *idem*, L'évêque dans les communautés primitives (Unam sanctam 21) Paris, 1951. — V. White, Chief Druid and Chief Bishop : Dominican Studies 4 (1951) 201-203. — D. J. Unger, St. Irenaeus and the Roman Primacy : TS 13 (1952) 359-418. — J. Ludwig, Die Primatworte Mt 18,

18-19 in der altkirchlichen Exegese. Münster, 1952, 7-36. — F. M. SAGNARD, Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III (SCH 34). Paris, 1952, 414-424.

6. *L'eucharistie.*

Irénée admet si bien la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, qu'il va jusqu'à déduire la résurrection du corps humain du fait que celui-ci s'est nourri du corps et du sang du Christ :

> Alors donc que le calice mêlé d'eau et le pain fabriqué reçoivent l'eucharistie du sang et du corps du Christ, et viennent apporter à notre chair aliment et subsistance, comment peuvent-ils affirmer que la chair est incapable de recevoir le don de Dieu, c'est-à-dire la vie éternelle, elle qui s'est nourrie du corps et du sang du Seigneur, et qui est l'un de ses membres ?... cette chair qui est nourrie de la coupe qui est son sang et reçoit accroissement du pain qui est son corps. Comme la bouture de vigne plantée dans le sol a fructifié en sa saison, ou comme le grain de blé tombant dans la terre et se décomposant a levé et s'est multiplié par la vertu de l'Esprit de Dieu, et recevant la parole de Dieu devient ensuite l'eucharistie, qui est le corps et le sang du Christ, de même nos corps, nourris par elle et déposés en terre où ils subissent la décomposition, se lèveront au temps qui leur est assigné (5, 2, 3). Et comment peuvent-ils dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie, elle qui est nourrie par le corps et le sang du Seigneur ? Qu'ils changent d'opinion, ou qu'ils cessent de faire les offrandes dont je viens de parler. Notre opinion à nous est en accord avec l'eucharistie, et l'eucharistie à son tour confirme notre opinion. Car nous lui offrons des choses qui sont siennes, manifestant par le fait même la communion et l'union, et professant la résurrection de la chair et de l'esprit. Car, comme le pain de la terre, recevant l'invocation de Dieu (προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ) n'est plus un pain commun mais une eucharistie composée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps, ayant part à l'eucharistie, ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection éternelle (4, 18, 5).

Les phrases précédentes montrent que, dans la pensée d'Irénée, le pain et le vin sont consacrés par une épiclèse. L'eucharistie a nettement chez lui un caractère sacrificiel, car il voit en elle le nouveau sacrifice prédit par Malachie :

> Donnant à ses disciples l'ordre d'offrir à Dieu les prémices de sa propre création — non comme s'il en avait besoin, mais afin qu'eux-mêmes ne soient pas stériles et ingrats — il prit du pain créé, et rendit grâces, en disant : « Ceci est mon corps. » Et la coupe également, qui fait partie de cette création que nous voyons, il déclara qu'elle était son sang, et enseigna la nouvelle oblation de la Nouvelle Alliance; cette oblation, l'Église l'a reçue des apôtres et l'offre dans le monde entier, à Dieu qui nous donne notre nourriture, comme prémices de ses propres dons dans la Nouvelle Alliance, cette Alliance que Malachie, l'un des douze prophètes, annonçait ainsi à l'avance : « Je ne prends aucun agrément en vous, dit le Seigneur tout-puissant, et je n'accepterai pas de sacrifices de vos mains. Car du lever du soleil à son coucher, mon nom est glorifié parmi les gentils, et en tous lieux l'encens est offert à mon nom, et un sacrifice pur; car mon nom est grand parmi les gentils, dit le Seigneur tout-puissant », indiquant de la façon la plus nette, par ces mots, que le premier peuple (les juifs) cessera de faire des offrandes à Dieu, mais qu'en tout lieu, un sacrifice devra lui être offert, un sacrifice pur; et son nom est glorifié parmi les gentils (4, 17, 5).

Textes : J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 346-348.

Études : J. W. F. HÖFLING, Die Lehre des Irenäus vom Opfer im christlichen Kultus (Progr.). Erlangen, 1860. — L. HOPFENMÜLLER, S. Irenaeus de eucharistia (Diss.). Bamberg, 1867. — J. WATTERICH, Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg, 1896, 47-60. — F. S. RENZ, Die Geschichte des Messopferbegriffs I. Freising, 1901, 179-196. — A. STRUCKMANN, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit. Vienne, 1905, 63-89. — J. BRINKTRINE, Der Messopferbegriff in den ersten

zwei Jahrhunderten. Freiburg i. B., 1918, 127-135. — A. D'ALÈS, La doctrine eucharistique de saint Irénée : RSR 13 (1923) 24-46. — P. BATIFFOL, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. 9e éd. Paris, 1930, 167-183. — H. D. SIMONIN, A propos d'un texte eucharistique de saint Irénée : RSPT 23 (1934) 281-292. — J. L. KOOLE, De avondmaalsbeschouwing van den kerkvader Irenaeus : GTT 37 (1936) 295-303, 39 (1938) 412-417. — D. VAN DEN EYNDE, Eucharistia ex duabus rebus constans : S. Irénée, Adv. haer. IV, 18, 5 : Ant 15 (1940) 13-28. — F. R. M. HITCHCOCK, The Doctrine of the Holy Communion in Irenaeus : ChQ 129 (1939-1940) 206-225. — M. GUARDUCCI, Nuove osservazioni sull' iscrizione eucaristica di Pektorios : Rendiconti della Pontif. Academia di Archeolog. 23-24 (1947-1949) 243-252. — M. JUGIE, La forme du sacrement de l'eucharistie d'après saint Irénée : Mémorial M. Chaine. Lyon, 1950, 223-233. — E. C. RATCLIFF, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora : JEH 1 (1950) 29-36, 125-134. — J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I, 1. Freiburg i. B., 1955, 89 sq., 213 sq., 272-273, 322 sq., 331 sq.

7. *L'Écriture.*

Le canon du Nouveau Testament d'Irénée comprend les quatre évangiles, les épîtres de S. Paul, les Actes des apôtres, les épîtres de S. Jean et l'Apocalypse, la première épître de S. Pierre, et l'écrit prophétique plus récent du Pasteur d'Hermas, mais non l'épître aux Hébreux. Irénée n'a pas encore en sa possession de désignation définitive pour l'ensemble complexe de ces écrits, bien qu'il les considère comme une collection complète. Il appelle Écriture (γραφή) les livres du Nouveau Testament, parce qu'ils ont le même caractère inspiré que les écrits de l'Ancien Testament. Au sujet de l'origine des quatre évangiles, il déclare :

> Matthieu précisément, chez les Hébreux, dans leur propre langue a (de plus) fait paraître une forme écrite d'Évangile, alors que Pierre et Paul évangélisaient Rome et y fondaient l'Église. Après leur mort, Marc, le disciple et l'interprète de Pierre, nous a transmis lui aussi par écrit la prédication de Pierre. De même Luc, le compagnon de Paul, a consigné un livre de l'Évangile prêché par celui-ci. Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, le même qui reposa sur sa poitrine, a publié lui aussi l'Évangile pendant son séjour à Éphèse (3, 1, 1).

Irénée explique qu'il y a exactement quatre évangiles, ni plus ni moins, de la façon suivante :

> Il n'est d'ailleurs pas admissible qu'il y ait plus de quatre évangiles, ni moins de quatre non plus. Puisqu'il y a quatre régions du monde dans lequel nous sommes et quatre vents des quatre points cardinaux, puisque d'autre part l'Église est semée sur toute la terre et que la colonne et le fondement de l'Église, c'est l'Évangile et l'Esprit (« souffle ») de vie, il est normal que cette (Église) ait quatre colonnes qui de toutes parts émettent des souffles d'incorruptibilité et vivifient les hommes. D'où il appert que le Verbe, Artisan de l'univers, lui qui est assis sur les Chérubins et qui maintient tout l'ensemble, une fois manifesté aux hommes nous a donné l'Évangile sous quatre formes, Évangile que maintient cependant un seul Esprit (3, 11, 8).

Il est intéressant pour l'histoire de l'art chrétien de constater dans les phrases qui suivent, qu'Irénée fait dépendre le nombre quatre des évangiles de celui des Chérubins :

> Les Chérubins en effet ont quatre figures et ces figures sont les images de l'activité du Fils de Dieu. « Le premier de ces êtres (est-il dit) est semblable à un lion » (S. Jean), ce qui caractérise sa puissance efficiente, sa souveraineté, sa royauté ; « le deuxième est semblable à un jeune taureau » (S. Luc), ce qui manifeste sa dignité de sacrificateur et de prêtre ; « le troisième a comme un visage d'homme » (S. Matthieu), ce qui décrit de la façon la plus claire sa venue comme homme ; « le quatrième est semblable à un aigle qui vole » (S. Marc), ce qui indique nettement le don de l'Esprit qui vole sur l'Église (*ibid.*).

A la différence du symbolisme postérieur, le lion représente ici S. Jean, et l'aigle S. Marc.

Lorsqu'il est question de déterminer la canonicité d'un écrit, Irénée affirme avec insistance qu'il ne faut pas considérer seulement l'apostolicité mais aussi la tradition ecclésiastique. L'Église a voix décisive dans l'interprétation de l'Écriture, car les écrits de l'Ancien Testament et du Nouveau sont chacun

comme des arbres plantés dans le jardin de l'Église. C'est elle qui nous nourrit de leurs fruits :

> Il nous faut par conséquent fuir leurs doctrines (hérétiques) et prendre garde soigneusement de n'en subir de dommage; mais courir à l'Église, être élevé dans son sein, et être nourri de l'Écriture du Seigneur. Car l'Église a été plantée comme un paradis dans ce monde. C'est pourquoi l'Esprit de Dieu dit : « Vous mangerez les fruits de tous les arbres du jardin », c'est-à-dire : mangez de toute Écriture du Seigneur; mais n'en mangez pas dans l'orgueil, et ne touchez à aucune discorde hérétique (5, 20, 2).

J. Werner, Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen-und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie (TU 6, 2). Leipzig, 1889. — A. Camerlijnk, S. Irénée et le canon du Nouveau Testament. Louvain, 1896. — F. S. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums aufs neue untersucht : Festschrift der k.k. Karl-Franzens-Universität in Graz. Graz, 1904. — J. Chapman, S. Irenaeus on the Dates of the Gospels : JThSt 6 (1905) 563 sq. — F. G. Lewis, The Irenaeus Testimony to the Fourth Gospel, its Extent, Meaning and Value. Chicago, 1908. — Reilly, L'Inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée : RBibl (1917) 489-507. — J. Hoh, Zur Herkunft der vier Evangelistensymbole : Biblische Zeitschrift (1918-1921) 229-234. — J. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament. Münster, 1920. — S. Herrera, Saint Irénée de Lyon exégète (Diss.).
Freiburg i. B., 1920. — W. Sanday and C. H. Turner, Novum Testa-
mentum Sancti Irenaei, Being the New Testament Quotations in the
Old-Latin Version of the ἔλεγχος. Edited with Introduction, Apparatus,
Notes and Appendices (Old Latin Texts 7). Oxford, 1923. Cf. H. J. Vo-
gels, ThR 23 (1924) 9-14; A. Merk, ZKTh 49 (1925), 302-315; J. de Ghel-
link, RHE 20 (1924) 119 sq. — F. C. Burkitt, Dr. Sanday's New
Testament of Irenaeus : JThSt 25 (1924) 56-67. — H. J. Vogels, Der
Evangelientext des hl. Irenaeus : RB (1924) 21-23. — J. Chapman, Did the
Translation of S. Irenaeus Use a Latin New Testament : RB (1924) 34-
57. — B. Kraft, Die Evangelienzitate des heiligen Irenaeus (BS 21, 4).
Freiburg i. B., 1924. — W. v. Loewenich, Das Johannesverständnis im
zweiten Jahrhundert. Giessen, 1932, 130-137. — J. T. Curran, S. Irenaeus
and the Dates of the Synoptics : CBQ 5 (1943) 34-46, 160-178, 301-310. —
R. M. Grant, The Bible in the Ancient Church : JR 26 (1946) 190-202. —
J. Daniélou, saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire :
RSR (1947) 227-231. — L. Lawson, The Biblical Theology of S. Irenaeus.
London, 1948. — K. T. Schaefer, Die Zitate in der lateinischen Irenaeus-
übersetzung : Vom Wort des Lebens. Festschrift für M. Meinertz.
Münster, 1950, 50-59. — R. Wilde, The Treatment of the Jews in the

Greek Christian Writers of the First Three Centuries. Diss. (PSt 81) Washington, 1949, 148-159. — H. Holstein, Les témoins de la tradition d'après saint Irénée : RSR 41 (1953) 410-420.

8. *Anthropologie.*

Suivant l'idée platonicienne, l'homme comprend φύσις, ψυχή et νοῦς. Irénée enseigne également que l'homme est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit :

> Que nous soyons un corps tiré de la terre et une âme qui reçoit de Dieu son esprit, tout homme quel qu'il soit le confessera (3, 22, 1).

En conséquence, un corps humain animé seulement d'une âme naturelle, n'est pas un homme complet et parfait. La plupart du temps, semble-t-il, Irénée, à l'exemple de S. Paul, fait de la troisième partie essentielle, le πνεῦμα, qui complète et couronne la nature humaine, l'Esprit personnel de Dieu. Le Christ a promis cet Esprit comme un don à ses apôtres et à ses fidèles, et S. Paul avertit sans cesse les chrétiens de porter cet Esprit en eux comme dans un temple. Mais dans certains passages, il est difficile de trancher si Irénée considère cette troisième partie de l'homme comme l'esprit de l'homme ou l'esprit de Dieu. Cette remarque semble évidente dans le passage où il décrit l'homme parfait qui est créé à l'image de Dieu :

> Car, par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, l'homme, et non seulement une partie de l'homme, est fait à la ressemblance de Dieu. L'âme et l'esprit sont bien une partie de l'homme, mais ils ne sont certainement pas l'homme. Car l'homme parfait consiste dans la composition et l'union de l'âme qui reçoit l'Esprit du Père, et qui est mêlée à la chair qui fut façonnée à l'image de Dieu... En effet, si l'on écarte la substance de la chair, c'est-à-dire de l'œuvre modelée par Dieu, et si l'on considère uniquement l'esprit, cela n'est plus un homme spirituel, mais l'esprit de l'homme ou l'Esprit de Dieu. Mais lorsque cet esprit mélangé à l'âme est uni au corps, l'homme devient spirituel et parfait, à cause de l'effusion de l'Esprit, et c'est cet homme qui fut créé à l'image et à la ressemblance de

Dieu. Mais si l'esprit fait défaut à l'âme, l'être qui se trouve dans ce cas est de nature animale, et, laissé à son état charnel, il sera nécessairement un être imparfait, possédant certes l'image de Dieu dans le corps façonné, mais ne recevant pas la ressemblance par l'Esprit. Et comme cet être est imparfait, de même aussi, si l'on retire l'image en mettant de côté le corps façonné, on ne pourra considérer l'être produit comme un homme, mais comme une partie d'un homme, ainsi que je l'ai déjà dit, ou comme quelque chose d'autre qu'un homme. Car cette chair qui a été façonnée n'est pas par elle-même l'homme parfait, mais un corps d'homme et une partie d'un homme. L'âme elle-même, non plus, à elle seule, n'est pas l'homme, mais une âme d'homme et une partie d'homme. L'esprit non plus n'est pas l'homme, car on l'appelle esprit, et non pas homme. Mais la composition et l'union de ces trois éléments constituent l'homme parfait (5, 6, 1). Il y a trois choses, comme je l'ai montré, qui composent l'homme parfait — la chair, l'âme et l'esprit. L'une de celles-ci, en effet, sauve et forme, — c'est l'esprit; une autre, elle, est unie et formée — c'est la chair; une autre enfin qui est entre les deux — c'est l'âme, qui tantôt, lorsqu'elle suit l'esprit, est élevée par lui, et tantôt sympathise avec la chair et tombe dans les convoitises charnelles. Tous ceux donc qui ne possèdent pas ce qui sauve et forme, ni l'unité, seront nécessairement chair et sang et seront appelés ainsi, puisqu'ils n'ont pas l'Esprit de Dieu en eux (5, 9, 1).

La réception et la conservation de cette troisième partie, l'esprit, dont dépend la perfection essentielle de l'homme, sont conditionnées par l'exercice de la volonté et par la conduite morale. L'existence éternelle de l'âme dépend elle-même de la conduite terrestre de celle-ci, car l'âme n'est pas immortelle par nature. L'immortalité est une question de développement moral. L'âme a la capacité de devenir immortelle si elle se rend agréable à son créateur :

Comme le ciel qui est au-dessus de nous, le firmament, le soleil, la lune, les autres étoiles et toute leur splendeur, qui n'existaient pas auparavant, furent appelés à l'être, et

persistent à travers une longue suite de temps selon la volonté de Dieu, de même celui qui pense la même chose au sujet des âmes et des esprits, en un mot, de toute créature, ne s'égare nullement, puisque toutes choses créées ont bien eu un commencement lorsqu'elles furent formées, mais durent aussi longtemps que Dieu veut qu'elles existent et durent... En effet, la vie ne vient pas de nous-mêmes, ni de notre propre nature. Mais elle nous est octroyée comme un don de Dieu. Aussi celui qui conserve le don de la vie et rend grâces à celui qui le lui a donné, recevra une longévité qui durera dans les siècles des siècles. Mais celui qui rejette ce don et se montre ingrat envers son auteur, puisqu'il est créature mais ne reconnaît pas celui qui lui a donné (l'être), il se prive lui-même de l'existence pour toujours et à jamais (2, 34, 3).

Irénée croyait nécessaire de réfuter les gnostiques lorsqu'ils affirmaient l'immortalité naturelle de l'âme, indépendamment de la conduite morale de celle-ci. Et c'est là ce qui l'entraîna à ces idées erronées.

9. *Sotériologie.*

Le pivot de la doctrine sotériologique d'Irénée est le fait que tout homme a besoin de rédemption et est capable de rédemption. C'est la conséquence de la chute de nos premiers parents, qui assujettit tous leurs descendants au péché et à la mort, et leur fit perdre l'image divine. La rédemption introduite par le Fils de Dieu a libéré l'humanité de l'esclavage de Satan, du péché et de la mort. De plus, elle a récapitulé l'humanité tout entière dans le Christ. Elle a accompli l'union, l'adoption et l'assimilation divines. Mais Irénée évite dans ce contexte le mot « déification », θεοποίησις. Il emploie les expressions « être attaché à Dieu », « adhérer à Dieu », « *participare gloriae Dei* », mais il prend garde de ne pas supprimer les frontières entre Dieu et l'homme, comme on avait coutume de le faire dans les religions païennes et les hérésies gnostiques. Irénée établit une distinction entre *imago Dei* et *similitudo Dei*. L'homme est par nature, en raison de son âme immatérielle, une image de Dieu. La *similitudo Dei* est la ressemblance

surnaturelle avec Dieu, qu'Adam avait possédée en vertu d'un acte volontaire de la bonté divine. Cette *similitudo Dei* est l'œuvre du *Pneuma* divin.

La rédemption de l'individu est réalisée au nom du Christ par l'Église et ses sacrements. Le sacrement est à la nature ce que le nouvel Adam est à l'ancien. Il représente le point culminant de la récapitulation de la création dans le Christ. Par le baptême, l'homme renaît à Dieu. A cette occasion, Irénée est le premier dans l'ancienne littérature chrétienne à témoigner du baptême des enfants :

> Il est venu sauver tous les hommes par lui-même — tous ceux, dis-je, qui, par lui, naissent de nouveau pour Dieu — les nouveau-nés, les bébés, les enfants, les jeunes gens et les vieillards (2, 22, 4).

E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenaeus. Münster, 1894. — F. Stoll, Die Lehre des hl. Irenaeus von der Erlösung und Heiligung : Katholik 85, 1 (1905) 46-71, 46-109, 181-201, 264-289, 349-353. — L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre der griechischen Väter : ThQ 101 (1920) 28-64, 155-186. — A. d'Alès, La doctrine de l'Esprit en saint Irénée : RSR 14 (1924) 497-538. — H. Koch, Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenaeus : ThStKr (1925) 183-214. — J. Lebreton, La connaissance de Dieu chez saint Irénée : RSR 16 (1926) 385-406. — J. N. van den Brink, Incarnatie en Verlossing bij Irenaeus. The Hague, 1934. — L. Escoula, Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu : RSRUS (1940) 252-270. — B. Poschmann, Paenitentia secunda. Bonn, 1940, 211-229. — A. Heitmann, Imitatio Dei. Rome, 1940, 96-101. — E. Peterson, L'immagine di Dio in S. Ireneo : SC (1941) 46-54. — J. I. Hochban, S. Irenaeus on the Atonement : TS 7 (1946) 515-557. — K. Rahner, Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenaeus : ZkTh 70 (1948) 450-455. — A. Benoît, Le baptême chrétien au IIe siècle. Paris, 1953. — E. Delaruelle, La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre christianisme et paganisme au IIIe siècle. BLE 53 (1952) 161-172. — G. Jouassard, Témoignages peu remarqués de saint Irénée en matière sacramentaire : RSR 42 (1954) 528-539.

10. *Eschatologie*.

Même dans l'eschatologie d'Irénée, on aperçoit nettement l'influence de sa théorie de la récapitulation. L'anti-Christ est la contre-partie démoniaque du Christ, car il est le récapitulateur de toute apostasie, injustice, malice, fausse prophétie, supercherie, depuis le commencement et jusqu'à la fin du monde :

> Il y a par conséquent dans cette bête, lorsqu'elle vient, la récapitulation de toute iniquité et de toute tromperie, afin que toute puissance d'apostasie, affluant en elle et contenue en elle, puisse être jetée dans la fournaise de feu. Il est juste donc que son nom possède le nombre six cent soixante-six, car elle récapitule en elle tout le mélange d'iniquité qui eut lieu avant le déluge du fait de l'apostasie des anges... Ainsi donc les six cents années... signifiant le nombre du nom de cet homme dans lequel se récapitule toute l'apostasie de six mille ans, et l'injustice, et l'iniquité, et la fausse prophétie, et la supercherie, choses en raison desquelles viendra aussi un déluge de feu (5, 29, 2).

Irénée va même jusqu'à démontrer ses vues millénaristes à l'aide de sa théorie de la restauration du monde :

> Ils ignorent l'économie de Dieu et le mystère de la résurrection des justes et du royaume qui est le début de l'incorruption, par le moyen duquel ceux qui en seront dignes seront amenés progressivement à comprendre Dieu. Aussi est-il nécessaire de leur dire, au sujet de ces choses, que les justes doivent d'abord, dans cette création rénovée, ressusciter à l'apparition de Dieu et recevoir l'héritage que Dieu a promis aux pères, et régner en lui, et que le jugement aura lieu ensuite. Car il est juste que, dans cette même création où ils ont peiné et ont été affligés, éprouvés de toute façon par la souffrance, ils reçoivent la récompense de leurs labeurs; que, dans la création où ils furent mis à mort pour l'amour de Dieu, ils mènent une nouvelle vie; que, dans la création où ils ont enduré la servitude, ils règnent. Car Dieu est riche en tout, et tout lui appartient. Il faut donc que la création elle-même, restaurée dans sa première condition, soit sans restriction sous la domination des justes (5, 32, 1).

M. Gerhardt, Die Bedeutung der Eschatologie bei Irenäus. Berlin, 1922. — V. Cremers, Het millenarisme van Irenaeus : Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten 1 (1938) 28-80. — O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-

und Geschichtsauffassung. Zollikon-Zürich, 1946, 48 sq., 173 sq. (Trad. française : Christ et le Temps, Neuchâtel, 1947, 40, 140 sq.). — J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif : VC 2 (1948) 1-16. — H. Zeller, Corpora sanctorum : ZkTh 71 (1949) 421-465. — H. A. Blair, Two Reactions to Gnosticism : ChQ 152 (1951) 141-158. — R. H. Markus, Pleroma and Fulfilment. The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism : VC 8 (1954) 193-224.

INDEX

A. TABLE DES RÉFÉRENCES

I. Bibliques

II. La Bible apocryphe

III. Sources patristiques

IV. Table des auteurs modernes

V. Index des mots grecs

B. TABLE ANALYTIQUE